DEC 14 1959

ZEIT-WENDE

die neue Furche

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

ERNST TRIP — GIBT ES EINE ÖFFENTLICHE MEINUNG?
WOLFGANG FISCHER — DIE „SIEBZEHNJÄHRIGEN"
HANS THIMME — VOM SELBSTVERSTÄNDNIS DER UNIONSKIRCHEN
HEINZ PIONTEK — AM TAG DANACH
MARTHA GLASER — DAS MENSCHENBILD DER PSYCHOLOGIE

5 XXX. JAHRGANG
MAI 1959

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Ernst Trip: Gibt es noch eine öffentliche Meinung? 289
Christoph Rhein: Und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel 293
Wolfgang Fischer: Die „Siebzehnjährigen" 294
Hans Thimme: Vom Selbstverständnis der Unionskirchen 305
Heinz Piontek: Am Tag danach. Erzählung 318
August Graf von Platen-Hallermünde: Gedichte 322

Kommentare

Martha Glaser: Das Menschenbild der Psychologie und der christliche Glaube 324

Stimmen von draußen

Chruschtschow und die Jugend 333
Der einsame Komponist 334
Ein Schisma droht in China 336

Bücher

Exemplarische Besinnung 338
Gefängnisse, Lager und Krieg 339
Illusion einer Freifahrt 342
Berechnungen, Zahlen und ein Schimmer „von oben" 344
An den Grenzen des Manierismus 345
Die Welt des Schönen und Guten 347
Tiefenpsychologie und Seelsorge 348
Institutionalismus und Aktualismus 348

Berichte 350

Randbemerkungen

„Zungen, zerteilt, wie vom Feuer" 353
Burgen des Gesangs 354
Denken und Offenbarung 356
Zwiesprache 360

Bildbeilagen

Siebzehnjährige 304
Georg Meistermann: Kommen und Wirken des Heiligen Geistes . . 320

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26;
Dr. Wolfgang Böhme, Bad Boll über Göppingen / Württemberg,
Evangelische Akademie, Fernruf Amt Boll 351

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827: Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

30. JAHRGANG / HEFT 5 MAI 1959

Gibt es noch eine öffentliche Meinung?

Öffentliche Meinung mag kein vollkommen exakter und prägnanter Begriff sein, aber dennoch ist gewiß, daß öffentliche Meinung mehr in sich schließt als bloßes vages Meinen von Dingen, über die wirkliche Kenntnis nicht vorhanden ist. Die demoskopischen Umfragen bei einem sogenannten repräsentativen Querschnitt, die zudem vielfach durch die Art der Fragestellungen zu beeinflussen sind, können keine „öffentliche Meinung" ergeben, weil sie des qualitativen Moments entbehren, das erst Meinung erzeugt. Meinung setzt ein Urteil voraus, ein Urteil aufgrund von Urteilsfähigkeit, das nicht von ungefähr entsteht. Öffentliche Meinung in diesem Sinne macht überhaupt erst Herrschaft möglich, die mehr ist als bloße Gewaltausübung. Hume hat bereits bemerkt, daß öffentliche Meinung in diesem Sinne keine Forderung, sondern eine Realität der menschlichen Gesellschaft sei. Nicht das bloße Gewalthaben, sondern erst die Anerkennung der ausgeübten Herrschaft durch das Denken, eben die öffentliche Meinung, verbürgt Sicherheit und Kontinuität eines politischen Zustandes.

Nach Ortega y Gasset ist die menschliche Gesellschaft ohne Meinungen ein Chaos, ja ein Nichts, ein Vakuum. Wenn Friedrich Sieburg, Publizist von seismographischer Empfindlichkeit für gewisse Zeiterscheinungen, einmal gesagt hat, in Deutschland gebe es nichts mehr, was die Bezeichnung „Öffentliche Meinung" verdiene, so ist es aufschlußreich, daß diese provokative Feststellung nicht mit Erregung, sondern mit Gleichgültigkeit aufgenommen wurde. Wenn in einer Gesellschaft widerstreitende Gruppen, die meist von engen Interessen geleitet werden, ihre Meinungen wechselseitig aufheben, ist Bestand und Dauer ihrer politischen Verfassung, also der legitimen Herrschaft, gefährdet. Man nähert sich mit raschen Schritten einem Zustande des gesellschaftlichen Vakuums, in dem rohe Gewalt die Zügel zu ergreifen pflegt; denn die Natur auch der menschlichen Dinge duldet kein Vakuum. Ist die von Vernunft gelenkte öffentliche Meinung bereits endgültig abgelöst durch einen wirren Chor von Interessenten und Geschäftemachern, deren geistiger Horizont von subalternen Kategorien bestimmt wird?

Es ist schwierig, ja unmöglich, darauf mit einfachem „Ja" oder „Nein" zu antworten. Auf einer Tagung über Pressefragen in Loccum im vergangenen Jahr meinte der Verleger Dr. Bucerius, die Bundesrepublik habe heute eine Presse, die sich sehen lassen könne und gute

Chancen habe; selbst die sogenannte Massenpresse sei nicht einmal so schlecht; durch ihren „Klatsch mit moralischem Akzent" ersetze sie das „Gespräch am Brunnen" und spiegele besonders die guten Eigenschaften des Durchschnittsmenschen. Man sieht, von dieser frischfröhlichen Zuversicht bis zur Sorge Sieburgs und mancher seiner publizistischen Kollegen besteht ein weiter Spannungsbogen.

Die moderne Industriegesellschaft, die wir Massengesellschaft zu nennen uns gewöhnt haben, hat noch keine der uns aus Väter- und Vorväterzeiten vertrauten festen Formen angenommen. Der Strom der Meinungen fließt wenig geregelt, bisweilen wirr und chaotisch, und oft scheint kaum noch eine Richtung erkennbar. Ratlosigkeit ist die Folge. Mißtrauen in alles und jedes bekundet der Hang, die vorgetragenen Meinungen und Urteile nicht nach den Forderungen der Vernunft auf Wahrheit und Richtigkeit oder doch zum mindesten auf Redlichkeit und Wahrhaftigkeit zu prüfen, sondern auf sie sogleich unterschiedslos mit dem töricht-schlauen Verdacht zu reagieren: Von wem ist das in die Welt gesetzt worden? Wer hat das gesteuert? Wer steckt dahinter? Nur noch in seltenen Fällen wird einem Publizisten abgenommen, daß er seine eigene redliche, wohlgeprüfte, innerlich unabhängige Überzeugung auf das Forum trägt, mit der er natürlich irren mag, aber die jedenfalls seine begründete Meinung darstellt. Es gibt in der Bundesrepublik eine gar nicht geringe Zahl von Publizisten und Journalisten, die eine unabhängige, aber selbstverständlich fehlbare Meinung haben und sie aussprechen. Trotzdem sind sie noch nicht die „öffentliche Meinung". Sie sind es deshalb nicht, weil es ihnen an Autorität fehlt, an geistiger Autorität, an der Macht des Geistes über jene vielen, die keine Meinung haben oder, was auf dasselbe hinausläuft, am Morgen eine andere als abends, und die durch geistige Macht erst zu einer Meinung kommen müssen. Immer noch gibt es das Ringen geistiger Mächte und entsprechender Strömungen, aber viele, allzu viele halten sich für Realisten, wenn sie es einfach nicht zur Kenntnis nehmen und stattdessen allein den brutalen Kampf konkurrierender Erwerbsinteressen als Realität anerkennen.

In der Tat wird die Freiheit der Presse in zahllosen Fällen aufs ärgste mißbraucht, ob es sich nun um die Veröffentlichung des gleichgültigen Lebenslaufes einer unter Mordverdacht an einer Kurtisane stehenden Randfigur der Gesellschaft handelt oder um die eines Gedichtes von Boris Pasternak, die ihn erneuter Verfolgung preisgibt. Das nackte Erwerbsinteresse dominiert das ganze mixtum compositum von Publikationen angeblich interessanter, in Wahrheit nur öder und langweiliger Belanglosigkeiten, Indiskretionen persönlicher Art, Affären und Skandale. Es ist bemerkenswert, daß der allgemeine Wettlauf nach Sensationen, die Gier, um jeden, aber auch jeden Preis als interessant zu gelten, in öder Langeweile und Leere endet. Das Leben wird nicht einfach, sondern simpel; Albernheiten und Vulgaritäten verdrängen die großen Fragen, vor denen die Menschen von heute stehen. Die lüsterne Anteilnahme an Hintertreppenangelegenheiten, die mehr oder minder zu allen Zeiten Begleiterscheinungen menschlichen Daseins gewesen sind, drängt die großen Entscheidungen, die die öffentliche Meinung zu beschäftigen hätten, in den Hintergrund. Die Kritik an korrupten Erscheinungen auf allen Gebieten ist selbstverständlich unverzichtbarer Bestandteil eines freien politischen Lebens. Aber sie hat die Aufgabe, die Aufmerk-

samkeit auf die Wirklichkeit hinzulenken, nicht aber von ihr wegzuführen in ein Traumland von nichts weniger als schönen Täuschungen. Hannah Arendt, die bekannte Publizistin und Autorin des Buches „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" hat die gegenwärtige Verfassung der öffentlichen Meinung als Symptom eines „prätotalitären" Zustandes begriffen, also eines Verfallszustandes, der der Schilderhebung nackter Gewalt vorangeht.

Die totalitären Systeme pflegen sich solcher Symptome mit Geschick für ihre Zwecke zu bemächtigen. Sie reden von der Verderbnis und Verrottung der politischen Verfassungen, die sie zu zerstören wünschen, und preisen stattdessen die dürre Abstraktheit ihrer Ideologie als Religion — Pseudo-Religion — an. Der Mißbrauch der Freiheit kann sich fürchterlich rächen, wenn er jene Erscheinung hervorruft, für die der Publizist Dolf Sternberger vor kurzem die treffende Formulierung „Ekel an der Freiheit" prägte. Ist es erst so weit, dann verzweifeln die Menschen an der geistigen Kraft der Spontaneität, Gesellschaft und Staat in Form und Ordnung zu erhalten. Soweit ist es einstweilen noch nicht, wohl aber ist der Glaube an die Freiheit erschüttert; Tag für Tag gibt man innerlich einiges preis — bis man eines Tages entdecken wird, daß die Fahne, der man zu folgen wähnte, in Staub zerfallen ist. Das ist die eigentliche, die innere Ursache für Gesetze über den Persönlichkeitsschutz und ähnliche Versuche, an Symptomen zu kurieren, die in Wahrheit nichts anderes tun, als den Teufel mit Beelzebub auszutreiben.

Freiheit ist nicht die Erlaubnis zu allem, was gefällt. Es mag trivial sein, es auszusprechen, aber es bleibt richtig, daß sie des Korrektivs gepflegter Sitten, des Bandes von Konventionen bedarf, die nichts anderes als der Ausdruck einer gesellschaftlichen Verantwortung sind. Alle Ansätze in dieser Richtung sind sorgfältig zu pflegen. Mögen sie immer ihre Mängel haben, — diese können doch leichter gebessert werden als die plumpen Eingriffe staatlicher Gewalt. Gerade im „Parteienstaat" mit seinen Erstarrungstendenzen wächst das Bedürfnis nach Kräften, die das öffentliche Leben in Fluß halten; dazu gehört eine öffentliche Meinung, die ihren Namen verdient. Ihre Basis muß vor allem eine gut informierte Presse sein, die den Menschen sagt, was in der Welt und was mit ihnen geschieht. Das ist keine kleine Aufgabe. Neben den großen Fragen der Zeit stehen unzählige nachgeordnete Dinge, die aber gleichwohl ihren Rang und ihre Bedeutung für das Leben vieler Millionen haben. Die Aufgabe ist, die Vielfalt der öffentlichen Angelegenheiten nicht mehr das Berufsgeheimnis der Sachkenner bleiben zu lassen, sondern sie auch für jene verständlich und durchschaubar zu machen, deren Tagewerk von ihren besonderen Aufgaben und Pflichten erfüllt ist. Das kann keine Sache von Dilettanten und Halbgebildeten sein, sondern verlangt neben einem besonderen, unleugbar notwendigen Sinn für das Interessante, ohne den selbst bedeutsamen Dingen ein Hauch von Dürre und Pedanterie anhaftet, vor allem geistige Disziplin und Souveränität.

Das sind nun freilich Ziele, die leichter bezeichnet als realisiert sind. Aber das schreibende Söldnertum, das heute so verbreitet ist, und die listenreichen Versuche, die öffentliche Meinung zu lenken, die kaum erkennbaren Abhängigkeiten, die sich den Schein der Freiheit leihen, sind zwar schlimm, aber noch kein unwiderrufliches Unheil wie die totalitäre Sklaverei. Immer noch ist Raum zu Selbstprüfung, Gewissens-

erforschung, verschärfter Analyse. Kritisches Urteil und Sinn für die Wirklichkeit sind stets aufs neue aufgerufen, sich zu bewähren. Ein Teil der Mängel wird durch die freie Äußerung in sich selbst gebessert, wie fließendes Wasser sich selber reinigt. Als im Falle Schlüter, des niedersächsischen Kultusministers für wenige Tage, die Ämterpatronage der Parteien die erträglichen Grenzen überschritt, errang die rebellierende öffentliche Meinung — hier war sie vorhanden und wirksam — einen realen Erfolg. Das hat sich nun freilich nicht oft wiederholt, aber es bleibt eine Tatsache.

Arbeiten und nicht verzweifeln muß die Maxime des öffentlichen Gesprächs bleiben, das die öffentliche Meinung zum Ergebnis haben soll. Die sich jagenden Ereignisse werden in ihrer Augenblicksgestalt von journalistischen Federn festgehalten; in den Erfahrungen und Gedanken, aus denen sie schöpfen, ruht die Kontinuität der Entwicklung. Immer noch geben sich viele redlich, mit Verantwortungsgefühl, Augenmaß, Wirklichkeitssinn und auch Leidenschaft diesem Berufe hin. Doch Schicksal und Zukunft der öffentlichen Meinung liegt nicht allein bei den Journalisten und ihrem Handwerk. Das große Publikum selbst trägt nicht weniger Verantwortung dafür, daß nicht alles ruiniert wird, was den Menschen geistig zu sein möglich ist. Das Publikum kann allein dadurch, daß es das freie Wort, die unabhängige Überzeugung auch dann schätzt, wenn sie ihm nicht gefällt, der freien Bildung einer öffentlichen Meinung den Boden schaffen, den sie braucht. Das heißt, es ist mit Akten der Selbsterziehung zu beginnen: der Blick aufs Ganze erfordert stets einen gewissen Abstand und auch eine gewisse Duldsamkeit gegenüber den verschiedenen Interessen und Standpunkten. Auch dem eigenen Mißtrauen sind Grenzen zu ziehen; klares Denken muß respektiert werden, auch wenn die Resultate unbequem sind. Für ein Denken in den Kategorien der Staatsräson liegt immer eine starke Verführung darin, die Dinge dadurch zu vereinfachen, daß man den Knoten durchschlägt, statt ihn aufzulösen, daß man befiehlt, das zu tun, was getan werden muß, statt in der Öffentlichkeit zu überzeugen und zu beschließen. Doch bleibt daran zu erinnern, daß man die Freiheit der anderen gar nicht opfern kann, ohne auch die eigene preiszugeben. Karl Jaspers formulierte es so: „Hört die Führung aus der Freiheit auf, so sinken mit dem einzelnen die Zustände der Gemeinschaft ab in die gewaltsame Lenkung durch Tyrannen nach der Pragmatik der Macht."

Ernst Trip

Kein Wort ist an sich gut oder böse, wohl aber der Gedanke, der das Wort macht. Um des Gedankens willen werden wir Rechenschaft geben müssen von jedem Wort, das wir unnützlich geredet haben. Phrase ist falsches Namengeben, d. h. Sprachunzucht, oder Namennehmen, d. h. Sprachmord. Das Namennehmen geht immer dem falschen Namengeben voraus, also die Trennung der Vermischung, während das wahre Wort immer unvermischt und ungetrennt mit der Sache lebt. Die Phrase kommt immer durch Gewalt zustande. Durch Trennung des Wortes von der Sache, des Namens vom Genannten, verdorren beide und werden auswechselbar. So ist die Phrase bereits Lüge, auch wenn sie eine äußerlich wahre Mitteilung macht.

Sigismund von Radecki

Und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel

Christus hat einem Mann, der stumm war, die Sprache wiedergegeben. Es ist ein Wunder vor den Augen des Volkes. Der Evangelist Lukas aber erzählt es wie eine Einleitung (Luk. 11,14). Denn das Interessante, das Unglaubliche kommt nun. Die Volksmenge spaltet sich in zwei Parteien. Den einen ist es nicht ganz geheuer, was da geschehen ist. Sie sind von Mißtrauen erfüllt. Die anderen aber fordern ein Zeichen vom Himmel.

Wie kommen sie nur dazu, ein zweites, ein vielleicht sensationelleres, ein Zeichen „vom Himmel" zu verlangen? Offenbar sind sie der Meinung, ein Wunder sei um so bedeutsamer, je unmöglicher es eigentlich ist — je absurder, desto besser für den Glauben. Gewiß werden sie dabei denken, daß in einer durch die Leistung bestimmten Gesellschaft auch Gott und sein Bote nach dem zu beurteilen sei, was er leistet. Und schließlich haben sie wohl die Gewohnheit angenommen, für Gott in ihrem Leben Testfälle zu konstruieren, in denen er sich als Gott auszuweisen und zu bewähren hat. Sie sprechen wie die religiösen Menschen aller Zeiten: Es geht mir um diese Krankheit, um diese Verzweiflung, um diese Bedrohung meiner Existenz, um diese eine Sache. Alles andere interessiert mich nicht. Dies ist mein Testfall. Hier muß Gott eingreifen, ein Wunder tun, seine Macht beweisen. Daran hängt mein ganzer Glaube.

Die Menschen im Evangelium wie die Menschen aller Zeiten hätten es so gerne, daß Gott sich ausweist durch ein Zeichen „vom Himmel", durch eine Tat, die eindeutig ist, durch ein Werk, das nicht verborgen ist und nicht auch anders erklärt werden kann, durch eine Sachlage, die so unzweideutig ist, daß man sich für Gott entscheiden kann ohne das Risiko, sich dabei zu irren.

Christus aber lehnt es ab, Wunder dieser Art zu tun. Seine Wunder geschehen an denen, die sie im Glauben empfangen, die nicht aus der neutralen Ecke dem Kampf zwischen Gott und dem Bösen zusehen wollen, um zum Schluß als Punktrichter des Lebens ihr Urteil abzugeben, sondern die sich auf ein Abenteuer mit Gott einlassen, in dem sie alles verlieren, aber auch alles gewinnen können.

Der Glaube an Gott und der Glaube an Wunder sind identisch. Wer Wunder sagt, sagt immer Gott, und wer Gott sagt, sagt immer auch Wunder. Das bedeutet vielleicht, daß wir uns unserer Unverfrorenheit zu schämen beginnen, mit der wir meinten, Testsituationen des Glaubens erstellen zu können. Und es bedeutet sicher, daß wir anfangen nachzudenken über die Wunder Gottes, die er schon getan hat. Daß wir erkennen, wo in unserem Leben Gott sichtbar oder hörbar geworden ist. Daß wir aufmerksam werden auf den Finger Gottes, seine wirkende Macht in unserer Zeit. Daß wir geduldig warten auf die immer neuen Wunder Gottes, die er an uns und an den Menschen neben uns tun will.

Christoph Rhein

WOLFGANG FISCHER

Die „Siebzehnjährigen"

Ein Beitrag zur pädagogischen Psychologie des Jugendlichen

1. Die „Jugendkrise"

Vor ungefähr dreißig Jahren erkannte der Psychologe Adolf Busemann, daß die jungen Menschen um das 17. Lebensjahr herum häufig vorübergehend aus der Fasson geraten[1]). Er nannte die zerfahrenen, unruhigen Monate „Jugendkrise" und stellte sie in eine Reihe mit dem sogenannten Flegelalter der zwölf- und dreizehnjährigen Knaben und Mädchen und vier weiteren kurzfristigen Entwicklungsschüben in der Kindheit, denen allen gemein ist, daß in ihnen die Heranwachsenden oft widerspenstig sind, motorisch und affektiv ungewöhnlich erregbar, daß sie dazu neigen, Unfug zu treiben und einer „sinnlosen Aktivität" zu huldigen.

Es ist merkwürdig, daß man diesen kritischen Wochen und Monaten im Leben der Jugendlichen nicht ein gleiches Maß an pädagogischem und psychologischem Forschungseifer zugewandt hat wie etwa den Flegeljahren oder den „Trotzperioden" der kleinen Leute. Wir wissen im Grunde nichts über die Eigenart dieser Störung. Was einst Busemann zu ihrer Deutung schrieb, stand im Banne eines gemäßigten Biologismus. Was heute angesichts besonderer Vorfälle wie eines schweren Verbrechens, eines Selbstmordes oder kräftiger Krawalle über die Siebzehnjährigen geschrieben wird, ist meist oberflächlich und verfehlt fast stets den *Menschen*. Dabei mehren sich die Berichte darüber, daß zahlreiche Jungen und Mädchen mitten in ihrer Reifezeit noch einmal auffällig schwierig werden und ihren Mitmenschen besondere Rätsel aufgeben. Väter und Mütter klagen, daß ihre Söhne und Töchter mit siebzehn Jahren ein weiteres Mal des guten Geistes zu entbehren scheinen, der Ausdruck von Reife ist. Erzieher sorgen sich und wünschen Rat.

Selbstverständlich ist bei allen diesen Fällen die Altersangabe von siebzehn Jahren nur ein psychologisch nicht viel besagender statistischer Mittelwert. Das Reifen richtet sich ja nicht nach dem Kalender. So offenbaren einzelne schon als Fünfzehnjährige, andere erst mit achtzehn oder neunzehn Jahren Anzeichen der „Jugendkrise", und es gibt auch Jungen und Mädchen, bei denen man nichts zu erkennen vermag, was auf eine plötzliche innere Hilflosigkeit, Notlage, Labilität u. ä. schließen läßt. Wieder andere zeigen vielleicht nur ganz gelegentlich und harmlos, daß mit ihnen „etwas nicht stimmt", während manche wochenlang sozusagen in Permanenz ihrer Umwelt durch ihr scheinbar sinnnloses Be-

tragen zur Last fallen und Arges befürchten lassen. Alle Fälle sind möglich. Was ihnen gemeinsam zugrunde liegt, verlangt analysiert zu werden.

2. Äußere Tatbestände

Die Tage der großen *„Halbstarken"krawalle* in Deutschland sind vorbei. Sie haben den Erwachsenen manche Probleme aufgezeigt und viele mehr oder weniger gescheite Betrachtungen ausgelöst. Kaum beachtet worden ist, daß unter den Randalierenden aller Wahrscheinlichkeit nach die Siebzehnjährigen den Löwenanteil stellten[2]). Der Hamburger Psychologe Bondy untersuchte mit drei Mitarbeitern mehrere Krawalle, die zwischen November 1956 und April 1957 in 17 deutschen Städten stattgefunden hatten[3]). Diese Untersuchung ergab für das Alter von 794 Jugendlichen, deren Personalien im Anschluß an Ausschreitungen festgestellt wurden, folgendes Bild:

Alter:	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25		
Prozent:	2,4	8,7	17,6	23,3	15,7	13,2	10,3	3,5	2,7	1,1	1,0	0,5	=	100 %

Faßt man die Sechzehn-, Siebzehn- und Achtzehnjährigen zusammen und ist man geneigt anzunehmen, die von der Polizei Ertappten repräsentierten ungefähr die Gesamtheit aller Beteiligten, dann stellten diese drei Jahrgänge über 55 % der Unruhestifter, während der Rest sich auf neun Jahrgänge verteilte.

Aus einer anderen Statistik geht ähnliches hervor. G. Kaiser[4]) hat 250 wegen Teilnahme an Halbstarken-Exzessen Verurteilte auf ihr Alter hin überprüft. Wieder dominierten auffällig die Sechzehn-, Siebzehn- und Achtzehnjährigen: sie stellten fast 60 % der jungen Menschen zwischen 15 und 24; und es müßte doch merkwürdig zugehen, wenn diejenigen Jahrgänge, die vor Gericht am stärksten vertreten waren, in der großen Gruppe der verschont gebliebenen Täter die Minderheit bildeten.

Von exemplarischer Bedeutung sind auch einige weitere Hinweise: Als die Senatorin Ella Kay am 8. Mai 1958 im Berliner Abgeordnetenhaus eine Anfrage beantwortete, die sich auf „Ausschreitungen" junger Menschen bei einer „Konzertveranstaltung" mit dem „Sänger" Johnnie Ray bezog, sagte sie u. a.: „. . . Vorwiegend handelt es sich um Siebzehnjährige beiderlei Geschlechts."

In jener Schrift, die den wenig zutreffenden Titel „Die Halbstarken" für eine besondere Gruppe schwer verwahrloster Jugendlicher in die allgemeine Erörterung einführte, bezog der Hamburger Pastor Clemens Schulz[5]) sein Urteil: „Es gibt keine Roheit, keine Sünde, keine Niederträchtigkeit, zu der sie nicht bereit sind", in besonderem Maße auf die Siebzehnjährigen. Und über achtzig Jahre zuvor, nämlich 1830, schrieb der bedeutende Schulmann Adolf Diesterweg sein Klagelied über die verderbte Jugend seiner Tage: „Die Jugend ist frech. Sie ist frech auf den Straßen und in den Schulen. Ohne Gefahr, grob beleidigt zu werden, kann sich der Erwachsene selten einer Schar von Jungen

nähern. Woher (stammt) die Frechheit der Jugend auf allen Straßen und öffentlichen Plätzen? Woher die Keckheit der siebzehn- und achtzehnjährigen Jugend?"[6])

Immer wieder werden die jungen Menschen, die ungefähr siebzehn Jahre alt sind, unrühmlich erwähnt, wenn von Ausschreitungen Jugendlicher die Rede ist. Das deutet doch darauf hin, daß in diesem Alter eine irgendwie „saisonbedingte" merkwürdige Neigung zu scheinbar unvernünftigen Handlungen, zu einem Verhalten besteht, das im Beobachter den Verdacht aufkommen läßt, jetzt steuerten oder verwirrten dunkle, geistferne Kräfte vorübergehend das Denken und Treiben der Heranwachsenden. —

Ein Blick in das traurige Kapitel der *Jugendkriminalität* führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Wieder spielen die etwa Siebzehnjährigen eine besondere Rolle. Bereits Busemann zeigte in einer Tabelle den schnellen Anstieg der Kriminalitätsziffern bei 16 Jahren:

Lebensalter:	14	15	16	17	
Kriminalitätsziffer:	16,4	21,6	29,2	32,7	= 99,9

Eine noch deutlichere Sprache redet der Befund, den Hans Näf[7]) uns vermittelt. Er untersuchte 98 straffällig gewordene schweizer Jugendliche. Dabei interessierte er sich u. a. für das Alter, in dem sie ihr erstes Delikt begangen hatten. Neun Delinquenten wurden ausgeschieden, weil erheblicher Verdacht bestand, es hätten schon vor dem erfaßten Zeitpunkt Verfehlungen stattgefunden. Sicherlich sind auch die anerkannten Angaben nicht über jeden Zweifel erhaben.

Alter:	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	Total
Knaben:	3	0	2	1	4	3	8	11	18	9	6	65
Mädchen:	2	0	0	0	0	0	6	8	6	2	0	24
Total:	5	0	2	1	4	3	14	19	24	11	6	89

Eine Anzahl weiterer kriminalstatistischer Arbeiten bestätigt das Anschnellen der Kriminalitätsziffer bei den rund Siebzehnjährigen[8]). Im Jahre 1946 machten die Siebzehnjährigen etwa ein Drittel aller „kriminellen" Jugendlichen Nordbadens aus. So viel Skepsis besonders Kriminalstatistiken gegenüber auch geboten ist — sie schlagen die Täter weitgehend über einen Leisten; sie erfassen nur einen Bruchteil der tatsächlich straffällig Gewordenen[9]) und sind statistisch häufig nicht signifikant —, die Tatsache, daß in ihnen das 17. Lebensjahr oft einen markanten Platz einnimmt, möchte gelten können. Daß es sich dabei um „Kriminelle" handelt, die in keiner Weise repräsentativ für die „normale" jugendliche Bevölkerung seien, ist eine unbewiesene Voraussetzung, die vom empirischen oder dogmatischen Schein lebt.

Ohne Nötigung der Wirklichkeit kann man aber auch die Gewalt bedrohender, Unruhe und Unsicherheit verbreitender äußerer Verhältnisse oder das individuelle körperliche Wachstumsgeschehen nicht als erklärende letzte Ursachen für das auffällige Verhalten junger Menschen um 17 schnellhin in An-

spruch nehmen. Denn nichts spricht dafür, daß man soziale Gegebenheiten oder biologische Prozesse als Quellen verdächtigen dürfe: Mit 16, 17 Jahren tritt für die meisten weder ein Wechsel im sozialen Bereich vom Vertrauten zum Fremden und damit vielleicht Erregend-Verstörenden ein, noch ereignet sich im Körper ein revolutionärer Vorgang, dem man einigermaßen einleuchtend die Schuld geben könnte. Ganz zu schweigen davon, daß selbst entsprechende soziale oder biologische Anlässe das eigentümliche Verhalten in seinem personalen Kern nicht zu entschleiern vermöchten, es sei denn, man schätze im Vorhinein Seelisches als bloße bewußtseinsmäßige Spiegelung, als bloßen Schaum auf der Welle ein und halte es für restlos oder zureichend geklärt, wenn man ihm nur etwas Nicht-Psychisches irgendwie unterlegen kann.

Die gleiche Erscheinung, die aus den Kriminalstatistiken abzulesen war, zeigen *Selbstmordstatistiken*. „Die größte absolute Zunahme erfährt (die Häufigkeitsziffer) im 17. Lebensjahr", schreibt Busemann. Den Beweis dafür führt H. Kisch in seiner Berliner Dissertation[10]), der 6500 Fälle jugendlichen Selbstmordes aus den Jahren 1924 bis 1931 zugrunde liegen.

Weniger tragisch ist die Feststellung der deutschen *Jugendverbände*, daß in ihren Gruppen verhältnismäßig wenig junge Menschen über 16 Jahre zu finden sind. Zahlreiche Jungen und Mädchen, die als Dreizehn- bis Vierzehnjährige noch begeistert zu den Gruppenabenden kamen und auf Fahrt gingen, lösen sich zwei oder drei Jahre später abrupt oder sachte aus den Gemeinschaften, empfinden sie als nutzlosen Ballast, als Hemmschuh in ihrer freien Entwicklung. Sie sind nicht mehr bereit, ihre Freizeit für etwas zu „opfern", was mit einem Male ihren Erwartungen und Wünschen nicht mehr entspricht. Auch hier ist das 17. Lebensjahr meistens der einschneidende Termin, der es zu dem viel beklagten Exodus der Älteren aus dem gelobten Land der Jugendgemeinschaften kommen läßt. Ich habe in einem Aufsatz „Die Siebzehnjährigen und die Jugendverbände"[11]) nachzuweisen versucht, daß äußere Mißstände in den Organisationen diese Abzugsbewegung, über die unter dem Stichwort der „Älterenfrage" seit Jahrzehnten verhandelt wird, nur dann auslösen können, wenn die seelische Verfassung der Heranwachsenden einem Wandel unterliegt, der als Sinnlosigkeit, als unzumutbare Beschneidung ihrer Individualität und als kindliche Torheit empfinden läßt, was womöglich jahrelang Mitte des jungen Lebens war. Es ist bezeichnend, daß die Siebzehnjährigen in der englischen Boy-Scouts-Bewegung aus den Gruppen ausgeschieden werden, ob sie wollen oder nicht. Ein guter Kenner der Pfadfinderei sagte mir, das geschehe der Schwierigkeiten wegen, die Jungen dieses Alters erfahrungsgemäß bereiteten.

Der Elegie der Verantwortlichen für die freie Jugendarbeit kann das Klagen der *Lehrer* und *Lehrherren* zur Seite gestellt werden. Auch ihnen entgeht nicht, daß viele der Sechzehn- und Siebzehnjährigen eine kritische Zeit durchleben, ohne daß „objektive" Umstände eine plausible Erklärung abzugeben vermögen. Lehrlinge im dritten Lehrjahr tragen sich mit der Absicht, den Beruf zu wechseln. Ihre frühen Träume von Seefahrt und Pilotendasein leben verwir-

rend wieder auf. Bummeleien setzen ein. Die Arbeit wird vernachlässigt, private Dinge treten in den Vordergrund. Die Solidität macht einer Welle von Verstiegenheiten, Maßlosigkeiten und Unbeständigkeiten Platz, was sich beispielhaft an der Art äußern mag, wie die Jungen sich zu kleiden für geschmackvoll halten oder welcher Spezies von Musik sie den Vorzug geben.

Busemann bringt schließlich eine Anzahl Belege für das Absinken der geistigen Leistungen bei sechzehn bis siebzehnjährigen *Schülern*. Die Zensuren erreichen ihre niedrigsten Werte bei den Dreizehn- und Sechzehnjährigen, gleichgültig, ob es sich um Söhne von Arbeitern, mittleren Beamten oder Akademikern handelt.

Noch mancher Befund könnte aufgezählt werden: Wo Jugendliche sich in freien oder provozierten Niederschriften selbst darstellen steigt bei den Siebzehnjährigen die Erwähnung von Zweifeln und beunruhigenden metaphysischen Fragen. Von affektiven Erlebnissen wird häufiger als in den vorangehenden und folgenden Jahren berichtet. Selbstbeurteilungen fallen nunmehr oft recht ungünstig aus.

Das alles und noch manche Fakten mehr nötigen die Pädagogen zum Nachdenken, obwohl die Erfahrung lehrt, daß die meisten jungen Menschen sich bald nach Ausbruch ihrer scheinbar grundlosen „Krise" und ohne daß es sonderlicher pädagogischer Anstrengungen bedarf, wieder fangen und sich verhalten, wie es den Hoffnungen der Erwachsenen entspricht. Jedoch nicht nur um derer willen, die abgleiten, die sich zu folgenschweren Unbesonnenheiten hinreißen lassen, kurz: für die ihre Krise eine tragische Wende in ihrem Leben bedeutet, suchen wir das Geheimnis unserer Siebzehnjährigen zu ergründen, sondern auch, weil ohne verständige Untersuchung keiner sagen kann, ob es als Reifen zu gelten hat, wenn sich die meisten wieder fangen, oder ob sie sich damit einer Sternstunde entziehen und in die Banalität des Gewöhnlichen ausweichen. Solange der Hintergrund des Denkens und Handelns junger Menschen in Dunkel gehüllt bleibt, wird der Erzieher Irrungen kaum vermeiden können und z. B. als Faulheit, Rücksichtslosigkeit oder rüpelhafte Dreistigkeit einschätzen, was in Wahrheit Ausdruck einer neuen Fragehaltung ist, die verständnisvoller Führung bedarf.

3. Selbstzeugnisse seelischen Erlebens

Verstehen heißt also unser nächster Schritt: Wir suchen nach dem, was das eigentümliche Verhalten unserer siebzehnjährigen Jungen und Mädchen zu begründen imstande sein könnte, ohne daß sie zu bloßen Marionetten biologischer oder gesellschaftlicher Mächte denaturiert werden. Ihre Personalität muß gewahrt bleiben. Also liegen die Bedingungen ihres tatsächlichen seelischen Seins nicht jenseits des Ich, sondern in ihm.

Selbstzeugnisse sind besonders geeignet, das Verstehen, wie wir es anstreben, zu ermöglichen[12]). Da versucht zum Beispiel der etwa siebzehnjährige Kim

(1955), ein durchaus mittelmäßiger Schüler aus bescheidener Beamtenfamilie, in Gedichtfetzen und Tagebucheinträgen sein Erleben festzuhalten und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Der Leser erkennt, daß sich der Junge in jenem Stadium befindet, das bislang als Krise bezeichnet worden ist, aber unverstanden blieb, und das es schwer macht, Kim zu lieben.

„Meine Eltern streben nach einem Haus
mit Kirschbaum im Garten und Hühnern,
umzäunt von Draht mit Betonpfählen.
Es sterben die Eltern, wozu das Haus?
Es fliehen die Kinder, wozu das Haus?"

„Ich freue mich auf vierzehn Tage Reisen. Ich hoffe, sie werden mir gefallen. Ich muß sie mir selber gestalten, d. h. ich lasse den Zufall meine Hände bestimmen. Was daraus wird, sind vierzehn Tage Alltäglichkeit, sie unterscheiden sich einzig durch faules Gebaren. In der Sonne liegen, ist das was? Mittagessen kochen, ist das was? Nachts nur schlafen, ist das was? Pünktlich aufstehn wie ein Bürger, wenns dunkel wird ins Bett. Sind wir Menschen Hühner? Hocken wir auf einer Stange? Getraun uns nicht zu fliegen? Fressen, was uns vorgeworfen, lassen fallen, was nicht schicklich. Saufen, wenn die andern saufen. Warten auf den Hahn ...

Man muß sich selbständig machen von allen. Lächeln und Warten genügt nicht. Handeln im Augenblick und nicht bereuen, daß man es sich verdarb, in die nächste Gehaltsklasse aufzurücken ..." —

Im Tagebuch mehren sich Bemerkungen wie die folgenden:

„Mit Müh' und Not halte ich mich geistig ein wenig aufrecht, es ist nicht weit bis zu einer Flaute." — „Ich weiß wenig mit mir anzufangen. Ich fahre viel mit meinem Fahrrad in der Gegend herum. Heute abend war ich im Wald, bin gelaufen, nachdem ich mein Rad versteckt hatte. Ich wollte mir die Zeit vertreiben, und ganz unten fand sich der Gedanke, ein Mädchen zu treffen und von dem Erotik zu lernen ..." — „Ich weiß nicht, ob ich jubeln oder wehklagen soll? Ich habe in mir eine Wut von Heulen und Lachen. Ein verzweifeltes Gefühl, das man nicht bestimmen kann und auch nicht befreien kann. Ich habe Lust zu weinen, aber es geht nicht. Ich ärgere mich über mich selbst und bin doch von Triumph gebläht. Was für ein Zustand. Schlaf finde ich nicht." — „Mit meinem (geistigen) Tief scheint es schlimm zu stehen ... Am besten gefällt es mir noch in Gottes herrlicher Natur, die hat aber jetzt auch ziemlich gelitten, denn wo findet man schon herrliche Natur? ... Der liebe Gott kann mich mal, und ich gehe jetzt doch an die frische Luft, ist ja nicht zum Aushalten mit mir.

Trägheit, Faulheit, müde, die Klamotten sitzen nicht und drücken überall, Herumlungern, Hang zum Geistlosen, Körperlichen usw. Mist."

Gelegentlich finden sich längere Einträge im Tagebuch. Sie machen transparent, was dem Aktivieren, dem Erleben des Jungen zugrunde liegt, und lassen erkennen, daß man seine Verstimmungen, seine Verachtungen, seine Unberechenbarkeiten und extravaganten Ambitionen — „Die wahren Menschen dünken mir die Vagabunden, die Landstreicher, Schaubudenbesitzer und Künstler zu sein" — nicht als sinnlose Operationen apersonaler Mächte und Wirkursachen oder als Symptome von anlage- oder milieubedingter Verwahrlosung und Entartung begreifen darf, sondern als die Zeichen einer neuen geistigen Haltung verstehen muß, deren ungeheurer Anspruch zunächst alles aus dem Lote bringt. Kim schreibt:

„Warum fordert Gott von uns, daß wir an ihn glauben sollen, gute Werke tun, das Ewig-Kurzgefaßte halten möchten. Ist er nicht der Mann, der alles lenkt und leitet? Er hat uns doch, so heißt es, auf diese Erde gepflanzt und uns geschaffen. Kolosser 1, 16: ‚Denn

durch ihn (den lieben Gott) ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare (!) ... es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen.'

Er hat uns also, d. h. auch die Seele, die Vernunft, den Willen, den Gehorsam usw. geschaffen, und nun verlangt er, wir sollten das und das tun und halten ... Er richtet ein, ob wir ‚sündigen' oder nicht. Wie will er uns dann am Jüngsten Gericht, wenn die Trompeten blasen (hoffentlich ein Stück von Bach), zur Verantwortung ziehen? Will er sich selbst ein Richter sein?

Wir armen Menschenkinder sind nur ein Spielzeug in der Hand des sogenannten Höchsten.

Mir scheint die ganze Sache ein bißchen fragwürdig, der liebe Gott wird mit einem großen Fragezeichen versehen.

Was aber nun, wo Gott nicht mehr sein soll? Was für einen bequemen Ausweg findet man, wenn die Religion nicht mehr da ist? Welche Aufgabe haben wir? Bloß so zu leben, zu existieren, zu vegetieren? ..." —

Und an anderer Stelle heißt es:

„Was habe ich für eine Aufgabe im Leben? Warum lebe ich eigentlich? Wenn ich mich immer höher und höher hinaufgearbeitet habe, der Inhaber einer großen Stellung bin, wozu habe ich dann diese große Stellung? Vielleicht ist es so, daß man einfach leben muß und die Aufgaben und Ziele, die man sich stecken oder setzen mag, nur als eine Art Privatvergnügen zu betrachten sind. Das ist alles ein recht großes Durcheinander in meinem Kopf ...

Morgen werde ich siebzehn. Fast will mir scheinen, die Jahre sind zu schnell vergangen, sie haben mir zu wenig zurückgelassen. Ich bin andauernd ‚gereift' und habe keine Erinnerung mehr an die zurückgelegten Fußtapfen. Nur ab und zu fällt mir etwas Lustiges und Einmaliges ein. Das stimmt mich ein bißchen wehmütig, ich hätte doch viel mehr anstellen sollen.

Mit siebzehn komme ich mir beinahe erwachsen vor, ich bin kein kleiner Junge mehr, sondern einer, der in zwei Jahren sein Abitur hat und dann vielleicht studiert. Und Abitur ist doch sicher bald Beruf. Und was kommt nach Beruf? Dann kommt eine ‚Lebensaufgabe' (als ob nicht alles eine Aufgabe wäre!), die man bewältigen soll. Man wird alsbald pensioniert, und gleich ist's vorbei, das ist nun alles.

Ziemlich kurz das Leben. Was man nach dem Leben hat, weiß keiner. Was wohl im Jenseits die ‚Lebensaufgabe' macht? Wird sie etwa verdammt oder belohnt? Wenn man das wüßte, hätte die Lebensaufgabe sogar einen Sinn ...

Ich bin ein ganz verdammter Materialist von vorne bis hinten. Wenn nämlich die Lebensaufgabe, so meine ich, keinen Zweck erfüllt, wenn das Himmelsreich nur ein Hirngespinst und sonst was ist, warum soll ich da die Lebensaufgabe erfüllen, mir z. B. Mühe geben, um bestenfalls einen kleinen Ruhm, der mit der nächsten Generation verschwunden ist, zu erhalten. Es wäre doch leichter, auf die Moral, die Bibel und das Abendland zu pfeifen und einfach zu leben!

Das sind so meine Gedanken, weil ich morgen nämlich siebzehn Jahre alt werde, und das ist schon ziemlich alt.

Da fällt mir ein: Schiller sagt, ein Gott lebt. So, er lebt also. Was macht er denn? Liest er auch die Zeitung, oder regelt er den Weltverkehr, läßt ab und zu ein Auto aufs andere fahren, um entweder zu zeigen, daß er da ist und die Toten auferwecken kann (aber das ist jetzt altmodisch), oder um die Menschen zu bestrafen, weil sie Böses taten (warum ließ er sie wohl Böses tun?), oder um vielleicht eine kleine Freude zu haben (er möchte einmal einen Rumms erleben)? Komisch, dieser liebe Gott.

Was ist er denn? Ein Gedanke. Das ist eine gute Idee. Er ist das, was wir nicht sind, er hat die Wahrheit, die Schönheit, die Liebe, aber er zeigt sie uns nicht. So eine Art Zauberkünstler, der seine Tricks nicht verrät.

Sieh einmal aus dem Fenster. Was siehst du da? Einen Schrebergarten, einen Apfelbaum, ein Zug kommt gebraust. Was soll das alles? Warum fährt der Zug gerade an dem einen Haus vorbei? Weil die Menschen es so gemacht haben! Aber die hätten es doch anders machen können. Überall steckt etwas dahinter, wir sehen es nicht. Geben wir ihm einen Namen: Gott.

Warum sagt mir denn keiner, was los ist? Es weiß keiner. Man müßte Selbstmord begehen, um zu sehen, wie es dann ist. Vielleicht alles grün und rot. Das wäre etwas. Grün ist die Seligkeit und rot ist die Hölle. Die Kirche entscheidet, wo du hinkommst. Du bist Selbstmörder? Rot. — Ich fahre rot . . .“ —

Ein paar aus dem Kontext gerissene, bezeichnende Sentenzen des Siebzehnjährigen sollen das Bild abrunden:

„Mir erscheint das ‚Einfachste‘ fragwürdig: Ich bin.“ — „Welche Aufgabe hat denn ein Mensch, der sein Lebenswerk beendet hat? Soll er ein gottgefälliges Leben leben? Aber ist das leben? Dahinleben ja, aber doch nicht leben, dazu gehört eine Aufgabe.“ — „Ich erwarte den Geist wie den lieben Gott.“ — „. . . Nichts kann mich halten, drängen, fesseln, das ich nicht will. Ich bin der Herr König in meiner Welt, ich regiere mich selbst. Diese meine Welt ist noch sehr klein . . ., aber in diese kleine Welt lasse ich mir von niemand hereinreden.“ — „Als ich heute . . . nach Hause fuhr, ging mir auf, wie blödsinnig es ist, den Kopf immer geradeaus und aufrecht zu tragen. Ich bog den meinen zurück und ein wenig auf die Seite und fuhr *so* weiter. Es war nicht unangenehm. Ich gab meinem Kopf eine starre Haltung und sah nur nach rechts. Nichts geschah . . . Ich war anders als die gewöhnlichen Menschen; ich sah andere Dinge, allerdings entging mir auf diese Weise, was ich vor mir hätte sehen müssen. Warum tragen die Menschen den Kopf nur aufrecht?“

4. Im Banne einer neuen Fragehaltung

Was lehren uns die Selbstzeugnisse Kims, der stellvertretend für die mit der Chiffre „Siebzehnjährige“ Bezeichneten uns Einblick nehmen ließ in sein Erleben? Was für einen motus mentis, was für einen Unruhe-Geist spiegeln die Zitate wider? Worum geht es dem Jungen, wenn er voll zynischer Verachtung von den Plänen seiner Eltern, vom gewöhnlichen Lebenswandel der Bürger schreibt, wenn er gelegentlich aller Moral spottet und einer sozial nicht verpflichteten Selbstherrlichkeit nachträumt, die, falls sie Taten zeugen sollte, ihn als verwahrlost, „halbstark“, zumindest arrogant und rüpelhaft erscheinen lassen würde? Was steckt als Wurzel hinter den Akten religiösen Zweifels, hinter der Sehnsucht unabhängiger Vagabondage (mit der nicht selten der Wunsch nach Geborgenheit bei einem geliebten Menschen einhergeht), hinter dem bedrückenden Ungenügen an sich selber, das reizt, Vergessen und Trost im Taumel der Sinne oder in veräußerlichtem Dasein zu suchen?

Die Fragen führen nicht, wie man vermuten könnte, in eine individualpsychologische Sackgasse, aus der kein Weg ins Allgemeine geht. Natürlich gleicht die „Krise“ keines andern jungen Menschen genau der des Kim. Die für jedermann einmalige Realposition seines Lebens fordert ihre Rechte. Sie macht es, daß der eine, der zu keiner Muße mehr imstande ist, der seiner selber nicht mehr „inne“ sein kann, in anderer Weise sich verwirklicht als etwa jener Siebzehnjährige, der Verständnis fand und Führung und ins Geistige aufheben kann, wozu dem pädagogisch Frustrierten die Kraft fehlt. Sie macht es, daß die Krise junger Menschen in einer Epoche, in der das Mühen um Ordnung der Wirklichkeit aus dem Geistigen vernachlässigt wird, andere

Gestalt annimmt als zu einer Zeit mit besserer Rangfolge der Werte. Sie macht es, daß der mit Verantwortung früh Beladene und Ausgelastete, der mit schrecklichen Kindheitserlebnissen Gezeichnete, der als Kind schon in die Erwachsenenrolle Gedrängte oder der zu einem veräußerlichten und verlogenen Existieren Verführte anders sich verhält als Kim. Ein anderes aber als die von der Individuallage nicht unabhängige *Art, wie junge Menschen sich verwirklichen* — genau besehen stets einmalig, unvergleichbar und in ihrer Generationsgestalt unterschieden von der ihrer gleichaltrigen Vorfahren, die in andersartiger sozialer und kultureller Situation zu Hause waren, — ist *der seelische Grundzug,* der tausendfacher Variationen fähig ist, der im Tatsächlichen bald diese, bald jene Gestalt erhält, bald kümmerlich oder verwerflich *erscheint,* bald wertvoll, der oft verfehlt und oft erfüllt werden mag und der doch unveränderlich und alle Fälle bindend und bedingend ist, weil er zum Wesen der seelischen Entwicklung gehört. Ihm gilt das pädagogische Interesse vornehmlich. Kims Tagebucheinträge zeugen von ihm. —

Das Erleben der Siebzehnjährigen steht im Banne einer neuen Fragehaltung. Sie ist dem Sinn des Lebens und dem, was Welt im innersten zusammenhält, zugewandt. Mehr oder weniger plötzlich und nur in seltenen Fällen ausdrücklich bewußt, oft dumpf nur, ist diese Fragehaltung zur bestimmenden geistigen Angelegenheit des jungen Lebens geworden und überstrahlt es. Sie wendet den geistigen Blick weg von den Einzelfällen, die bisher ausschließlich fesselten. Jetzt geht es nicht mehr in erster Linie um ein rechtes Werten des Seienden und damit um die tatsächliche moralische Bewährung des Ich. Jetzt sind aus Anlaß des Vereinzelten das Ganze, der Kosmos, Gott, *die* Wirklichkeit, das Leben selber fragwürdig geworden, verlangen Stellungnahme in eigener Regie. Die jungen Menschen stehen dem Sein, der Wahrheit, den Werten gegenüber, die nicht mehr selbstverständlich gelten, sondern problematisch sind. Ihnen hat sich eine neue Dimension der Existenz geöffnet, die Bewältigung fordert: Sie finden sich gerufen, in eigener Anstrengung das Gute und Wahre, den Sinn des Seins zu fassen, ihn definieren zu müssen. Dem eigenen Leben ist letzter Grund zu geben.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß der „Einbruch" dieser neuen Fragehaltung die jungen Menschen stark verstören kann. Mit einem Male hört das bisher Selbstverständliche auf, zu gelten und den Mensch zu tragen. Beruf und Schule beispielsweise sind nicht mehr bloß Objekt des Kritisierens gemäß ihren tatsächlichen Vorzügen und Mängeln. Sie haben ihren Sinn verloren, müssen in ihrer Bedeutung allererst „gesetzt" werden, mag gleich die ganze Umwelt an dieser Erschütterung des Selbstverständlichen keinen Anteil nehmen oder sie als Grille, gar als den Beginn von Anarchie verwerfen.

Der Boden schwankt unter den Füßen der Siebzehnjährigen, die Himmel stürzen ein. Die Ordnungen der Welt, von staatlichen Gesetzen bis hin zum „Ewig-Kurzgefaßten" vom Berge Sinai, sind anstößig und binden nicht mehr ohne weiteres. Das Ich erlebt sich einesteils, als wäre es ausgesetzt. Zum

andern erfährt es sich als Spiegel des Universums, als Korrelat des Seins, als erhabenes und keiner vergänglichen Macht verpflichtetes Wesen. Es verachtet alle, die von der Sorge um das Morgen sich verzehren lassen. Es spottet aller, die sich zum Sklaven eines eingefahrenen Daseinsstils erniedrigt haben. Seine Art zu leben schert sich nicht um das, was allgemeine Sitte ist. Es stößt sich an den Regeln und Gewohnheiten der Welt und sehnt sich nach einem anderen, freieren Leben, das keiner hohlen Konvention verhaftet ist . . .

Es ist, so will mir scheinen, nicht not, ausführlich zu beschreiben, wie das Gesetz, nach dem die Siebzehnjährigen angetreten sind, ihr Leben und Erleben zeichnet. Drei abschließende Bemerkungen möchten die Ansätze einer Interpretation ergänzen.

1. So auflösend, anarchisch und befremdend für Erwachsene das Verhalten der siebzehnjährigen Jungen und Mädchen auch erscheinen mag, so oft es Widerspruch verlangt, es ist *in seinem Kern* alles andere als von negativer Art. Es sei denn, man wünscht, daß Jugend, statt ihr Leben auf selbsterrungenem metaphysischen Fundamente aufzubauen, mit ungeprüft übernommenen Phrasen und hohlem „Maulbrauchen" sich begnügt.

2. Natürlich leben die Siebzehnjährigen nicht stets im unmittelbaren Banne der sie bestimmenden Aufgabenhaltung. Stunden-, tagelang können sie ganz „normal" sein, fügen sich, erfüllen ihre Pflichten, wie die Erwachsenen es wünschen. Dann wieder lassen sie ihr Denken plötzlich überstrahlt sein von jener eigentümlichen Auflage, die ihr Aktivieren für das Begreifen der Mitmenschen verfremdet, die sie „aus dem Rahmen fallen" heißt und sie unbesonnen macht, weil die Be-Sinnung erst zu leisten ist.

3. Die Krise der Siebzehnjährigen *unserer Tage* vollzieht sich nicht jenseits der sozialen Situation, in der sie leben müssen. In dieser Verquickung wird ein Schlüssel für das Erscheinungsbild zu finden sein, das sie abhebt von den Siebzehnjährigen früherer Zeiten. Mag sein, daß hinter der Neigung einiger von ihnen zu Krawallen und ekstatischen Exzessen ein epochaler Anlaß liegt. Mag sein, daß bei dem gehäuften Vorkommen schwerer krimineller Vergehen in letzter Zeit die neue soziale Lage, die wenig gute Antworten auf letzte Fragen und selten Hilfen für Suchende bereithält, eine Rolle spielt. Und gewiß ist die Tatsache, daß unsere Gesellschaft zwar Wohlstand honoriert, doch Bildung und Führung den jungen Menschen vorenthält, nicht ohne Einfluß darauf, daß viele junge Menschen nicht zu einer positiven Lösung ihrer Fragehaltung finden, sondern bald resignieren und in einen banalen Lebensstil flüchten, in dem sie sich in Lärm und Müßiggang von sich selber entlasten. Die ausschlaggebende Bedingung jedoch, der Grund der Möglichkeit für die Jugendkrise und ihre mannigfachen Formen liegt in dem Ich, das lernen will, der eigenen Existenz den Boden zu bereiten, der sie trägt. Darauf hinzuweisen, scheint mir heute besonders geboten, wo empirische Aspekte angesichts des Menschen prävalieren und glauben machen können, sein Verhalten sei Funktion von Umständen.

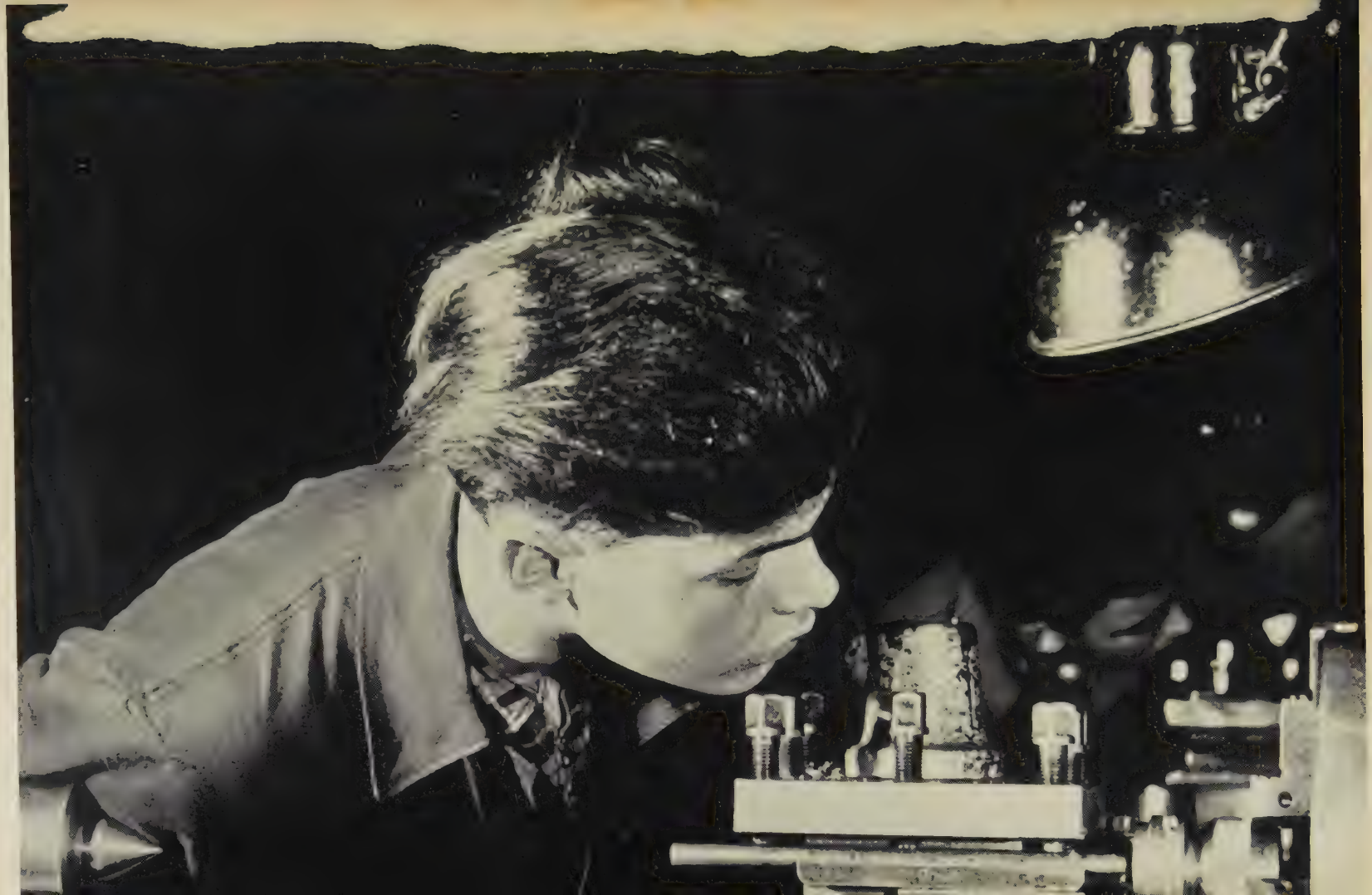
5. Pädagogische Konsequenzen

Die sogenannte Krise der Siebzehnjährigen entpuppt sich bei genauem Zugriff, der sowohl das äußere Erscheinungsbild übersteigt wie die Kontinuität des Reifens achtet, als die Geburtsstunde der letzten Phase der Reifezeit. Einer neuen, großen Aufgabe sieht sich der junge Mensch mit einem Male gegenüber. Wer kann verlangen, daß gleich auf Anhieb die gesuchte Wahrheit gefunden, der Sinn des Lebens in positivem Verstande ausgemacht wird? Wer kann erwarten, daß es ohne Not abgeht, wo plötzlich nichts mehr Eckstein ist, auf dem man bauen kann?

Die pädagogischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Es verbietet sich sowohl jeder weltanschaulich-religiöse Zwang, jedes Oktroyieren metaphysischer Antworten, wie die Erbärmlichkeit des religiösen Indifferentismus nur ein Greuel ist, der Unheil stiftet und nicht hilft. Gefordert ist ein verstehendes Eingehen auf die Frageart der jungen Leute, die nicht bei Seiendem verharrt und deren negativer Anstrich nur die List ist, um zu positiven Erkenntnissen vorzudringen.

Wer als Pädagoge hier versagt, verweigert sich den Reifenden. Vielleicht ist er es, der damit die Sternstunde ihrer Menschwerdung zerstört und sie aus dem heiligen Bezirk, in dem sie stehen, in die flachen Niederungen der betäubenden Banalität vertreibt. Vielleicht trifft ihn die Schuld, wenn es zu Ereignissen kommt, die Schaudern und Beklemmung auslösen und doch nichts anderes als die Folge davon sind, daß ein junger Mensch um niemanden wußte, dem er vertrauend und Hilfe suchend sich zuwenden konnte, als er sich selbst und alles um ihn her als nichtig, sinnlos und nur der Zerstörung und Verachtung würdig fand.

Anmerkungen: [1]) A. *Busemann*, Die Sprache der Jugend als Ausdruck der Entwicklungsrhythmik, Jena 1925. — Eine neuere Darstellung, die die gesamte seelische Entwicklung umfaßt, legte Busemann in seiner Arbeit „Krisenjahre im Ablauf der menschlichen Jugend" 1953 vor. — [2]) Ausnahme ist H. H. *Muchow*, Zur Psychologie und Pädagogik der Halbstarken. In: Unsere Jugend, 9 und 10/1956. — [3]) Curt *Bondy* u. a., Jugendliche stören die Ordnung, München 1957. — [4]) Günter *Kaiser*, Zur Ätiologie der sog. Halbstarken. In: Unsere Jugend, 2/1958. — [5]) Cl. *Schulz*, Die Halbstarken, Leipzig 1912. — [6]) Rheinische Blätter (her. v. A. *Diesterweg*) 1830, Bd. 2, H. 3, S. 279. — [7]) Hans *Näf*, Ursachen der Jugendkriminalität, Basel 1953. — [8]) Vgl. etwa die Mannheimer Untersuchung H. W. *Gruhles* aus dem Jahre 1912, die französische Erhebung von A. *Crémieux* (1945) oder die Arbeit des Schweizers E. *Montalta*. — [9]) Von den im Jahre 1957 bekanntgewordenen 1 685 698 Straftaten in der BRD wurden 1 127 864, das sind fast genau zwei Drittel aller Fälle, aufgeklärt. 1 130 250 Personen wurden als Täter ermittelt. — [10]) H. *Kisch*, Über das Lebensgefühl großstädtischer Berufsschuljugend mit besonderer Berücksichtigung des jugendlichen Selbstmordes, Diss. 1945. — [11]) In: deutsche jugend, 5. Jg. 1957, S. 412 ff. — [12]) Vgl. dazu vom Verfasser: Der junge Mensch. Freiburg i. Br. 1958, S. 20 ff. Dort finden sich weitere Äußerungen Jugendlicher, die hier aus Raumgründen nicht angeführt werden können.



otos Thomas Höpker-alpha

HANS THIMME

Vom Selbstverständnis der Unionskirchen

Selbstdarstellungen der Evangelischen Konfessionen in Deutschland II

1. Zugeständnisse

„Religiöser Enthusiasmus und theologische Schwäche, nationale Begeisterung und christlicher Humanismus, aufgeklärte Bürgerlichkeit und protestantisches Einheitsstreben — alles dies hat bei der Verwirklichung der Union mitgewirkt" (Beckmann in „Und das Netz zerriß" S. 326). Damit ist als erstes Zugeständnis dieses ausgesprochen, daß Ursprung und Geschichte der Unionskirchen keineswegs ausschließlich durch Anlässe und Motive bestimmt sind, die theologisch und kirchlich legitim wären. Wir haben keinen Grund, auf die Geschichte unserer Unionskirchen in besonderer Weise stolz zu sein, wie es andererseits auch übertrieben ist, von der Union zu sagen, daß sie nur „eine letztlich aus Gründen der Staatsräson geschaffene Kirchenform des vergangenen Jahrhunderts" sei (Brief des Leitenden Bischofs der VELKD vom 15. 2. 1951). Wennschon es daher auch im Blick auf die Kirchengeschichte im allgemeinen gilt, daß der Fortbestand und das Wachstum der Kirche angesichts der vielfältigen Verirrungen und Verfehlungen der Menschen nur als Wunder des heiligen Geistes begriffen werden kann, so liegt uns doch daran, gleich zu Anfang gerade im Blick auf die Unionskirchen hervorzukehren, daß ihr Bestand und Anspruch nicht schon durch die Gründe gerechtfertigt ist, die zu ihrer Entstehung führten. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß sich auch echtes religiöses Pathos und wahrhaft gläubiges Hören auf Verheißung und Auftrag der Schrift bestimmend äußerten, als der Ruf zur Vereinigung der getrennten Brüder laut wurde. Aber ebenso deutlich ist, daß dynastische Interessen, insbesondere das Verhältnis des reformierten preußischen Königshauses zu den lutherischen Landeskirchen, eine Rolle spielten, und daß eine lange Periode aufklärerischer und pietistischer Erweichung der Lehrsubstanz vorhergehen mußte, ehe die inneren Voraussetzungen für die Proklamation der altpreußischen Union zum Reformationsfest 1817 gegeben waren. Der Aufruf des Königs läßt beides, religiöse Inbrunst und mangelhafte theologische Begründung deutlich erkennen. Aus der Tatsache also, daß Union nun einmal entstanden ist und bis heute ihren Bestand behalten hat, ist nicht ohne weiteres zu folgern, daß sie darum auch weiterhin ihre Existenzberechtigung behält. Es gilt, die Gründe ihrer Entstehung sorgfältig zu prüfen und dem nachzugehen, ob und inwieweit sie heute noch Berechtigung und Geltung haben oder ob es etwa andere Gründe

und Argumente gibt, die über das hinaus, was seinerzeit vorgebracht wurde, den Bestand der Unionskirche für unsere Zeit begründen und bestimmen. Denn es könnte ja sein, daß das, was hominum confusione sed dei providentia zustandegekommen ist, weit über die Einsicht und Absicht seiner Urheber hinaus und möglicherweise teilweise sogar gegen deren ursprüngliche Intentionen gerichtet, Gottes Absicht für den Weg seiner Kirche entspricht. So jedenfalls ist der behutsam abwägende Satz gemeint, welchen die Evangelische Kirche der Union ihrer Grundordnung voranstellt: „Die Evangelische Kirche der altpreußischen Union weiß sich gerufen, in Buße und Dank, auch über ihrer besonderen Geschichte die Gnade Gottes zu glauben, deren sie sich in ihrer gegenwärtigen Entscheidung getröstet."

Auch die Tatsache, daß in breiten Kreisen der heutigen Gemeinde kein sonderliches Verständnis für konfessionelle Kontroversfragen besteht, ist kein Argument, das die Vertreter kirchlicher Unionsbemühungen ohne weiteres für sich in Anspruch nehmen können. Man hört die billige Feststellung: Wir sind doch alle evangelisch, wir glauben doch alle an einen Gott, wir Evangelischen müssen doch zusammenhalten, in allen Kreisen der Gemeinde, im Bereich aller Landeskirchen, auch im Bereich der Konfessionskirchen. Daraus aber ein Argument für die Berechtigung und gar die Notwendigkeit der Union in unseren Tagen zu machen, hieße den Schwächezustand der derzeitigen gemeindlichen Wirklichkeit dazu ausnutzen, unerlaubte und unangebrachte Folgerungen zu ziehen. Der Kirchenkampf in den dreißiger Jahren hat auf eine schmerzhafte Weise an den Tag gebracht, welche verhängnisvollen Folgen das Fehlen von Lehrsubstanz für das Selbstverständnis unseres Christseins hat und wie leicht es geschehen kann, daß die Parole „Entkonfessionalisierung" nicht etwa zur Union, sondern schlechterdings zur Entkirchlichung führt.

Die Bekenntnissynode von Barmen hat sich nicht zuletzt aus diesem Grunde außerordentlich zurückhaltend geäußert, wenn es um die Frage des Verhältnisses der Konfessionen ging. Sie hat zwar die Gemeinsamkeit des Glaubens in Abwehr der die ganze evangelische Christenheit zugleich bedrohenden Irrlehre bekannt: „Gemeinsam dürfen und müssen wir als Glieder lutherischer, reformierter und unierter Gemeinden heute in dieser Sache reden." Zugleich aber hat sie mit großer Behutsamkeit hinzugefügt: „Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag." Auf dem Weg zu zukunftskräftiger und tragfähiger Union kann man nicht an den Lehrfragen vorbeigehen und einfach von ihnen absehen, sondern muß sich ihnen stellen und die Wahrheitsfrage ernst nehmen, welche die Grundlage der Kirche bildet. Relativierender Indifferentismus ist darum kein Grund für Union, ja geradezu ein Grund gegen dieselbe, und das Bemühen aller, denen es um ihre Kirche ernst ist, kann nur darauf gerichtet sein, Wahrheitsbemühung, Lehrerkenntnis, Glaubenssubstanz durch Predigt und Unterweisung und auf alle nur mögliche

Weise in der Gemeinde zu fördern. Es könnte sich dabei zwar herausstellen, daß dem Lehrüberdruß und der konfessionellen Gleichgültigkeit in unseren Gemeinden auf eine hintergründige Weise auch dieses zugrunde liegt, daß die Sprache der konfessionellen Auseinandersetzung und die Frage, um die es vor vierhundert Jahren ging, nicht mehr verständlich und zeitgemäß erscheint, und daß insofern die Apathie nicht ganz ohne verständliche Begründung wäre — zunächst aber sollte man nicht von der konfessionellen Uninteressiertheit vieler unserer Zeitgenossen her argumentieren, wenn es um die Begründung der Union und ihres Anspruches geht.

Das gleiche gilt von der allgemeinen Lage unserer Gegenwart. Wir stehen in Deutschland vor der Tatsache, daß ein unübersehbarer Strom von Vertriebenen aus dem Bereich ihrer Heimatkirchen verdrängt wurde und nun, ohne Rücksicht auf Konfessionszugehörigkeit, irgendwo im Westen neu angesiedelt wird. Dadurch wird nicht nur die protestantisch-katholische Konfessionskarte grundlegend geändert, sondern zugleich auch auf sehr handgreifliche Weise die Frage des innerevangelischen Verhältnisses neu gestellt. Wie sollen sich Lutheraner verhalten, wenn sie nach Rheydt, nach Siegen, in die Pfalz verschlagen werden? Welche Behandlung finden evangelisch-unierte Geistliche und Gemeindeglieder in lutherischen Kirchen? Drängt nicht eine Stunde wie die jetzige geradezu gebieterisch darauf hin, die angeblichen Vorurteile konfessioneller Eigenbrötelei fahren zu lassen und hinsichtlich der evangelischen Botschaft alle konfessionelle Unterschiedenheit aufzugeben, da sie angeblich ohnehin in der Welt- und Geistesgeschichte der Gegenwart nur noch als Anachronismus wirkt?

Die gleiche Frage erhebt sich angesichts der weltweiten Auseinandersetzung mit den Gegnern des christlichen Glaubens, dem dialektischen Materialismus, dem Nationalismus, dem Säkularismus und den großen Weltreligionen. Ist in dieser Lage nicht die Nötigung zur Unionsbildung weltweit wirksam? Zwingt die gemeinsame Gegnerschaft gegen den Ansturm widerchristlicher Mächte nicht dazu, um so eifriger und entschlossener den Zusammenschluß der getrennten Brüder zu betreiben? Unüberhörbar melden gerade die jungen Kirchen diesen Anspruch an, und es ist nicht von ungefähr, daß die Kirche der südindischen Union aus ihrer Missionssituation heraus den ersten Anstoß zum Zusammenschluß empfangen hat. Das gleiche gilt etwa, um ein weiteres Beispiel zu erwähnen, für die im Jahre 1956 feierlich bestätigte Union zwischen der Evangelical and Reformed Church und den Kongregationalisten in den Vereinigten Staaten, deren Gründungssynode auf eindrückliche Weise die Besinnung auf die Lage der Äußeren Mission und der Volksmission in die Mitte ihrer Verhandlungen rückte.

Aber auch im Blick auf solche und andere Nötigungen, welche sich aus der augenblicklichen Lage ergeben, gilt, daß sie zwar sehr ernst genommen werden müssen, daß sie Anlaß zu christlicher Kooperation und Konförderation in jeder nur denkbaren Weise geben können und sollen, daß sie aber Union

nicht rechtfertigen können, wenn und solange die Wahrheitsfrage ungeklärt ist. Eine noch so drängende Nötigung von außen und noch so überzeugende taktische Argumente können kein Anlaß dazu sein, das aufzugeben oder als unwichtig zu behandeln, was die Grundlage der Kirche bildet. Erst unter Voraussetzung der Einigung in der Wahrheitsfrage können auch Argumente, die sich aus der Beurteilung der Wirklichkeit ergeben, ihre gewiß nicht geringfügige Bedeutung zuerkannt erhalten.

Dieses also sind die Zugeständnisse, die zum rechten Verständnis dessen, was die Unionskirchen betrifft, gewissermaßen vorweg bedacht werden müssen, damit keine Mißverständnisse den weiteren Verlauf der Überlegungen belasten. Weder die vergangene Geschichte noch die gegenwärtige Lage, weder die Nötigung von außen noch das innere Gefälle in der heutigen Christenheit genügt, um das Vorhandensein und den Anspruch der Unionskirchen zu begründen und zu rechtfertigen. Ihr Selbstverständnis, wie es sich heute darstellt, hat tieferen Grund.

2. Tatbestände

In allen Kirchen der Welt — und wahrlich nicht nur in den Unionskirchen — wird um die Wiedervereinigung der im Glauben getrennten Brüder gebetet und ernstlich darum gerungen, daß das hohepriesterliche Gebet Jesu, daß sie alle eins würden, verwirklicht werden möchte. Der Leib Christi ist einer. „Gott ist treu, durch welchen ihr berufen seid zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesu Christi, unseres Herrn . . . Ich sage aber darum daß unter euch einer spricht: Ich bin paulisch, ein anderer: ich bin apollisch, der dritte: ich bin kephisch, der vierte: ich bin christisch. Wie? Ist Christus nun zertrennt? Ist denn Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr auf des Paulus Namen getauft?" (1. Kor. 1,9 ff.). Die Tatsache, daß sich Spaltungen in die Christenheit eingeschlichen haben und daß dieselben in einer zweitausendjährigen Geschichte nicht geringer geworden sind, läßt Beckmann seinen Bericht über die Unionskirchen mit der lapidaren Feststellung beginnen: „Die Geschichte der christlichen Kirchen ist eine Geschichte der Kirchenspaltungen . . . Nichts scheint so dauerhaft zu sein wie eine einmal vollzogene Kirchentrennung." Dieser Tatbestand ist für alle, die mit Ernst Christen sein wollen, von beschämender und in die Buße treibender Relevanz. Der eigentliche Antrieb, unter dessen Nötigung sich die Unionskirchen wissen, wie auch immer sie im einzelnen geartet und wie groß ihre Verschiedenheiten sein mögen, der Antrieb, der ihre Anfänge bestimmte und im Verlauf der Jahre nicht geringer, sondern immer größer geworden ist, besteht in dem Aufruf zum Gehorsam Christi, der die Seinen zur Gemeinschaft ruft und dessen Gemeinschaft nicht nur eine unsichtbare Gemeinschaft sein kann. In diesem Sinne ist die Bemühung um Union, wo und wie auch immer sie geschieht, ein Akt kon-

struktiver Buße, und es sollte unter allen Christen Einigkeit darüber bestehen, daß man es darin nicht genug tun und daß darum Union nicht schon als solche diskreditiert sein kann.

Nun gibt es freilich solche Bemühung um Wiedervereinigung auf sehr verschiedene Weise, und im Laufe der Geschichte hat es sich ergeben, daß das Wort Union dabei eine ganz bestimmte Prägung und Verengung erfahren hat, die als solche nicht mehr wegzudenken ist. Selbst *zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche* gibt es gewisse Ansätze der Zusammenarbeit, z. B. auf karitativen und sozialethischem Gebiet, und darüber hinaus besonders in Gebieten und Zeiträumen gemeinsamer Bedrohung — man denke nur an den Kirchenkampf oder an die jetzige Lage in der DDR — ein sehr weitreichendes Mit- und Füreinander, das bei aller selbstverständlich bestehenbleibenden Unterschiedenheit von Lehre, Kultus und Kirchenverfassung nicht ohne Verheißung ist. Die ökumenische Kooperation der *im Genfer Weltrat vereinigten Kirchen* stellt darüber hinaus eine sehr viel engere und weiterreichende Vereinigung dar, wie das in der gemeinsamen Verpflichtung auf die Präambel („Der Ökumenische Rat ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen") und in vielfältiger theologischer und praktischer Zusammenarbeit zum Ausdruck kommt. Trotzdem grenzt sich der Weltrat der Kirchen ausdrücklich von unionistischen Bestrebungen ab. So heißt es etwa in der Erklärung des Zentralkomitees von Toronto:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten — was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann —, sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen.

Schon durch die Tatsache seines Bestehens und durch seine Tätigkeit bezeugt der Rat die Notwendigkeit einer deutlichen Darstellung der Einheit der Kirche Christi. Es bleibt aber das Recht und die Pflicht jeder Kirche, aus ihrer ökumenischen Erfahrung die Konsequenzen zu ziehen, die sie auf Grund ihrer eigenen Überzeugungen glaubt ziehen zu müssen. Keine Kirche braucht deshalb zu befürchten, daß der Rat sie zu Entscheidungen über Unionen mit anderen Kirchen zwingen wird."

Der Ökumenische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union hat dementsprechend in einer besonderen Erklärung „Union und Ökumene" zwar seine Verbundenheit mit der ökumenischen Einigungsarbeit bekundet, zugleich aber festgestellt, daß er nicht daran denkt, ökumenische Kooperation schon als das zu verstehen, was das Wesen einer Unionskirche ausmacht:

„Indem wir die Bedeutung der theologischen Erklärung von Evanston für das Selbstverständnis unserer Unionskirchen untersuchen, sind wir uns von vornherein darüber klar, daß die ‚ökumenische Kooperation' (Peter Brunner) der in der Weltkirchenkonferenz zusammengeschlossenen Kirchen nicht als eine Art Vorstufe oder Übergang zu einer auf nächst höherer Stufe folgenden Union gewertet werden darf. Wohl aber wird die allen Kirchen zur Besinnung zugeleitete Erklärung I von Evanston gerade in den Unionskirchen mit ganz besonderer Aufmerksamkeit und Dankbarkeit aufgenommen werden, da ihr Thema ‚Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen' die Urfrage aller Unionsbemühung ist."

Die Evangelische Kirche in Deutschland gebraucht zu ihrer Selbstbezeichnung zwar schon das Wort Kirche. Sie hat einen Grundartikel, der die Gemeinsamkeit des Glaubens und der Lehre auf noch umfassendere Weise zum Ausdruck bringt, als das bei den in der ökumenischen Bewegung vereinigten Kirchen der Fall ist. Aber diese Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland spricht zugleich deutlich aus, daß das Wort Kirche, Evangelische Kirche in Deutschland, nur im uneigentlichen Sinne gebraucht ist, und daß es sich genau genommen nur um einen Bund konfessionsbestimmter Einzelkirchen handelt.

Auch diejenigen Kirchen, die sich ausdrücklich als *Unionskirchen* bezeichnen, sind untereinander nicht unerheblich verschieden. In der Lippischen Landeskirche etwa sind die reformierten Kirchenkreise mit einer lutherischen Klasse verwaltungsmäßig und in einer gemeinsamen Verfassung vereinigt, welche alle Angelegenheiten der geistlichen Leitung, des Glaubens und der Lehre ausdrücklich offen läßt. Neben diesem Typus einer Verwaltungsunion steht der Typus der Konsensusunion in Baden und in der Pfalz, deren einzelne Gemeinden nicht mehr lutherisch und reformiert, auch nicht evangelisch-lutherisch und evangelisch-reformiert, sondern ausschließlich evangelisch heißen und die auf einen besonders formulierten Konsensus hin ausdrücklich und umfassend vereinigt sind.

Innerhalb der *Evangelischen Kirche der Union*, der früheren Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, wiederholen sich diese Variationen, wenn auch in weniger profilierter Schattierung. Die Gliedkirchen von Brandenburg, Pommern, Sachsen und Schlesien etwa sind ihrer Grundstruktur nach evangelische Kirchen lutherischer Reformation, innerhalb derer die reformierten Gemeinden, soweit überhaupt vorhanden, zu einer besonderen Synode und unter besonderer geistlicher Leitung vereinigt leben, Abendmahlsgemeinschaft im Sinne der gegenseitigen Kommunikantenzulassung erfahren und an allen Dingen der Leitung und Verwaltung beteiligt sind. Die Evangelische Kirche von Westfalen hingegen versteht sich im Sinne ihres Grundartikels als gegliederte Union: „Auf diesem Grunde sind in der Evangelischen Kirche von Westfalen evangelisch-lutherische, evangelisch-reformierte und evangelisch-unierte Gemeinden in Verantwortung vor ihrem Bekenntnisstand in einer Kirche verbunden, die gerufen ist, Jesus Christus einmütig zu bezeugen und seiner Sendung in die Welt gehorsam zu sein."

Zusammenfassend also ergibt es sich, daß nicht jede Bemühung um Wiedervereinigung darum schon als Bemühung um „Union" zu verstehen ist, und daß selbst innerhalb der sogenannten Unionskirchen im einzelnen beträchtliche Unterschiede bestehen. Trotzdem ist es geboten, den großen geistlichen Zusammenhang im Auge zu behalten, in welchem alle Einigungsbemühungen ihren Platz haben. Was in ihnen auf eindrückliche Weise offenkundig wird, ist die eschatologische Existenz der Kirche, die, von der Stiftung und Verheißung ihres Herrn herkommend, in einer großen Bewegung auf ihn hin

begriffen ist, die auf ihrer irdischen Pilgerschaft zwar durch mancherlei Anfechtung, Zwiespalt, Zerfall und Zersetzung bedroht wird und die gerade darum um so mehr zu ihm und zur Gemeinschaft seines einen Leibes gedrängt wird, die sich darum auch nicht bei ihrem jeweiligen Status begnügen kann, sondern fragend, suchend, über sich selbst hinausdrängend, zum Opfer bereit darauf aus ist, ihm den Weg zu bereiten, auch wenn darüber bei ihr selbst vieles fallen muß. Die Weltkirchenkonferenz von Evanston hat dem mit einem Satz Ausdruck gegeben, der gerade auch dem Selbstverständnis der Unionskirchen angemessen ist:

„Indem wir das Kreuz Christi inmitten unserer Spaltungen aufrichten, glauben wir, daß Er all ihre Sünde überwinden wird und sie zu Seinem Ziel der Einheit benutzen will. Das heißt konkret, daß das Zeugnis von Kirchen, wenn sie in ihrer tatsächlichen historischen Situation einen Punkt der Bereitschaft und eine Zeit der Entscheidung erreichen, Gehorsam bis zum Tode verlangen kann. Dann müssen sie womöglich bereit sein, ihre gewohnten, ererbten Lebensformen aufzuopfern, indem sie sich mit anderen Kirchen vereinen, ohne völlige Gewißheit darüber zu fordern, was alles sich aus diesem Schritt des Glaubens entwickeln mag."

Der eschatologische Aspekt also ist nicht unwesentlich und muß auch da, wo nicht ausdrücklich von ihm gesprochen wird, beachtet werden, wenn es um das Selbstverständnis der Unionskirchen geht.

Eschatologisch ausgerichtete Bewegung aber schließt das Beharren und die stets erneuerte Bemühung um das Bleiben in der Wahrheit nicht aus, sondern ein. Es wäre eine schematische Vorwegnahme des Endes, wenn man sich ohne gründliche Prüfung allzu selbstverständlich und vorschnell darauf einigte, daß man im Grunde und im wesentlichen bereits beieinander sei. Insofern ist es geboten, daß sich gerade die Unionskirchen beständig fragen und fragen lassen, ob das, was ihnen als tragfähiger Grund kirchlicher Gemeinschaft erscheint, ihren Anspruch, Kirche im Vollsinn des Wortes zu sein, auch wirklich zureichend begründet. Hier liegt der Ansatzpunkt für die Kontroverse, welche in den letzten Jahren gerade im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland zwischen den Unionskirchen und den Konfessionskirchen mit großem Nachdruck geführt worden ist. Der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands schrieb am 15. Februar 1951 an Präses Kreyssig anläßlich der Verabschiedung der Grundordnung der Evangelischen Kirche der Union:

„Gemäß dem in der Grundordnung der EKiD zum Ausdruck gebrachten Gedanken, daß die einzelnen Gliedkirchen bekenntnisbestimmt sind . . ., ist das Bekenntnis entscheidend für die Existenz jeder Kirche und die Erfüllung ihres Auftrages. Es erfüllt uns mit Bestürzung, daß eine letztlich aus Gründen der Staatsräson geschaffene Kirchenform des vergangenen Jahrhunderts heute, nachdem der Kampf der Bekennenden Kirche uns eine Fülle von neuen Erkenntnissen geschenkt hat, in freiem Entschluß einer vom Staat gelösten Kirche wieder zum Leben erweckt wird."

Präses Kreyssig antwortete darauf am 18. Mai 1951:

„Wir können die Aussagen der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen nur so verstehen, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus mehr ist als die Summe der theologi-

schen Lehraussagen über ihn ... Es ist ein verhängnisvolles Mißverständnis und eine gefährliche Verkehrung der reformatorischen Auffassung, wenn sie dahin abgewandelt wird, daß zur Einheit der Kirche die gleichen geschriebenen Bekenntnisschriften gehören."

Damit ist die entscheidende Frage herausgearbeitet, die zur Klärung des Selbstverständnisses der Unionskirchen unerläßlich ist. Und zwar hat sie in gleicher Weise ihre Bedeutung, ob es sich um eine Konsensusunion wie die badische handelt, in welcher der entscheidende Satz lautet: „Sie anerkennt, gebunden an die Unionsurkunde von 1821 und ihre gesetzliche Erläuterung von 1855, namentlich und ausdrücklich die Geltung des unveränderten Augsburgischen Bekenntnisses sowie des Kleinen Katechismus Luthers und des Heidelberger Katechismus, insoweit die beiden Katechismen von dem Augsburgischen Bekenntnis nicht abweichen", oder ob es sich um eine mehr bekenntnisgegliederte Union wie etwa in der Evangelischen Kirche von Westfalen handelt, deren Grundartikel besagt:

„Die Evangelische Kirche von Westfalen ist gegründet auf das Evangelium von Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Worte Gottes, dem gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Heiland, der das Haupt seiner Gemeinde und allein der Herr ist. Das prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes ist in ihr die alleinige und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens. Darum gilt in ihr die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben."

Die Frage ist also, ob die Grundlage der Wahrheit, der Consensus de doctrina, ohne welchen Kirche nicht Kirche ist, ihre sichtbare Gestalt und ihren Ausdruck in bestimmten gemeinsamen Bekenntnisschriften haben muß. Es ist das eine Frage, die an Grundtatbestände der Ekklesiologie rührt und deutlich macht, bis in welche Tiefen die Auseinandersetzung reicht, bei der es am Ende nicht nur um das Selbstverständnis der Unionskirchen und um deren Rechtfertigung, sondern zugleich ebenso um eine kritische Besinnung auf Recht und Anspruch der Konfessionskirchen geht. Durch Jahre hindurch sind über diese Fragen verantwortliche Gespräche zwischen Vertretern der EKU und der VELKD geführt worden. Eine letzte Einigung hat nicht erreicht werden können, wenn auch eine Annäherung der Standpunkte dankbar festzustellen ist. Ein Vertreter der Unionskirchen hat das Ergebnis dieser Gespräche aus seiner Sicht abschließend zusammengefaßt. Er schreibt unter anderem:

„Unter ‚In-Geltung-Stehen' der reformatorischen Bekenntnisschriften verstehen wir nicht, daß die Kirche an sie als an ein Lehrgesetz gebunden wäre, aber auch nicht, daß sie nur ein unverbindlicher Kommentar zur Heiligen Schrift wären, sondern daß die Kirche sich durch sie, das heißt durch die in ihnen geschehene Bezeugung des Evangeliums immer neu in die Entscheidung für ihren Herrn rufen läßt und ihre Verkündigung im Hören auf das hier laut gewordene Bekenntnis immer neu an der Heiligen Schrift zu prüfen bereit ist. Die Aussagen der Bekenntnisschriften, die nur als Auslegung der heiligen Schrift Autorität beanspruchen, zugleich aber der Fragwürdigkeit aller theologischen Formulierung in ihrer geschichtlichen Bedingtheit ausgesetzt sind und darum bei besserer Belehrung durch die Heilige Schrift der Revision unterliegen, erfordern unsere Inter-

pretation, damit das von den Vätern Bezeugte in unserer Situation und Sprache zur Geltung kommt. Wenn trotz ihrer zeitbedingten theologischen Gestalt und Formulierung von einem gültigen Inhalt der Bekenntnisschriften zu reden ist, so nicht in dem Sinne, als ob dieser Inhalt durch eine quantitative Reduzierung auf bestimmte Kernsätze oder überhaupt durch Sätze, die die Offenbarung als an sich bestehende Wahrheit zeitlos und unfehlbar definieren, fixiert werden könnte. Es wird vielmehr damit zum Ausdruck gebracht: Die Kirche vertraut darauf, daß das einst mit diesen Bekenntnissen ausgesprochene menschliche Zeugnis auch heute den Dienst tun kann, ihr zur Scheidung von rechter und falscher Verkündigung zu helfen. Bindung an diese Bekenntnisschriften bedeutet, daß man sich durch sie an Jesus Christus selbst gebunden weiß. Wo dies der Fall ist, sind theologische Verschiedenheiten in den Bekenntnisschriften durchaus tragbar, ja, unter Umständen hilfreich. Wo man dagegen unvereinbare Gegensätze innerhalb der Bekenntnisschriften glaubte feststellen zu müssen, die ein gemeinsames Glauben und Bekennen nicht zulassen, da muß man es verantworten können, die abweichende Lehre der Verleugnung des Evangeliums schuldig zu sprechen."

Wenn diese Zusammenfassung das Selbstverständnis der Unionskirchen richtig wiedergibt, folgt daraus, daß sich die Unionskirchen keineswegs als bekenntnislos verstehen und auch nicht der Meinung huldigen, es gebe einen unmittelbaren Zugang zur Heiligen Schrift und zu der in ihr bezeugten Wahrheit des Evangeliums. Auch in unierten Kirchen stehen die reformatorischen Bekenntnisschriften „in Geltung", derart aber, daß sie mit ihrem Zeugnis stets über sich hinaus auf den verweisen, der den alleinigen Inhalt, die alleinige Autorität ihres Zeugnisses ausmacht. In sich selber sind sie Menschenwort, von Vätern und Brüdern im Glauben geschaffen, denen man tiefe Achtung und Verehrung schuldet, in einer bestimmten Zeit in eine bestimmte Umwelt hineingesprochen, darum mit aller Vorläufigkeit und Begrenztheit menschlicher Rede behaftet und dementsprechend stets neu auf ihre eigentliche Mitte und auf ihre Übersetzung in die Situation des Hier und Heute hinein zu interpretieren. Sie mögen untereinander vielfältig verschieden sein, wie denn ja auch die neutestamentliche Exegese erweist, daß auch die Schriften des Neuen Testamentes nicht unbeträchtliche Verschiedenheiten untereinander aufweisen, wenn nur keine „unvereinbaren Gegensätze" unter ihnen bestehen. Dieses allerdings ist die Voraussetzung, ohne welche eine Union nicht möglich ist. Die Vielfalt der Bekenntnisse wird als solche nicht als Trennungsgrund angesehen, sofern gerade durch sie das Mißverständnis abgewehrt bleibt, als sei die volle Wahrheit des Evangeliums jemals durch Menschenwort zureichend und anders als nur stammelnd und unvollkommen, steter Neufassung bedürftig, steter Verbesserung fähig zu bezeugen. Die Unionskirchen sind von der Sorge erfüllt, daß man sich bei vorhandenen Bekenntnisschriften beruhigen und abkapseln könnte und dadurch aus der lebendigen Bewegung und heilsamen Beunruhigung gerissen würde, welche der Kirche des lebendigen Wortes für die Zeit ihrer irdischen Pilgerschaft auferlegt bleibt. Sie weisen aus diesem Grunde mit Besorgnis darauf hin, daß auch sorgfältig gehütete Bekenntnisschriften in der Situation der Anfechtung offensichtlich nicht davor bewahren, daß sich unter dem Mantel der Rechtgläubigkeit gefährliche Irrlehren einschleichen, und, ob bemerkt oder unbe-

merkt, neue Fronten entstehen, für welche der vorhandene Bestand von Lehraussagen keine zureichenden Kriterien bietet. Nicht als ob die Unionskirchen ihrerseits gegen diese Gefahren gesichert wären und das Recht in Anspruch nehmen könnten, von sich aus Ketzerhüte zu verteilen. Nicht als ob sie aus ihrer Not gewillt wären, eine Tugend zu machen und die „Last bestehender Lehrunterschiede" in ihrer Mitte zu verharmlosen. Der Kirchenkampf hat erwiesen und die Erfahrungen der Gegenwart bestätigen es nicht minder, wie sehr auch die Unionskirchen den Anfechtungen und Versuchungen der Zeit ausgeliefert sind. Der Glaubensgrund des Evangeliums ist eben keine gesicherte Plattform, deren man sich selbstgewiß bedienen könnte, sondern schließt das Wagnis stets neu zu vollziehender Entscheidung für den Herrn der Kirche ein, der mit seinem Wort und Sakrament in der Bewegung und im Wandel menschlicher Lehraussagen alleinige Autorität und bleibendes Kriterium seiner Kirche ist. In diesem Sinne verstehen sich daher auch die Unionskirchen als Bekenntniskirchen, halten auch die Unionskirchen die Bekenntnisse der Reformation in Geltung, glauben auch gerade sie, den bekenntnismäßigen Anliegen der Reformation gerecht zu werden.

3. Unvereinbare Gegensätze?

Wie aber steht es mit der entscheidenden Tatsache, daß es sich bei den Unionskirchen in Deutschland nicht um die Union irgendwelcher Kirchengebilde, sondern gerade um den Zusammenschluß von Kirchen der lutherischen und der reformierten Tradition handelt? Wird die Union dadurch erleichtert, daß diese Kirchen in besonderer Weise konfessionsverwandt sind? Oder ergibt sich daraus gerade eine entscheidende Erschwerung, ja geradezu der Beweis der Unmöglichkeit des ganzen Versuches, sofern der lutherisch-reformierte Zwiespalt unvereinbare Gegensätze betrifft? Es wird zuzugeben sein, daß mit dieser Frage das Schicksal der Unionskirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland steht und fällt, und die Kirchengeschichte erweist, daß sich hier geradezu unübersteigbare Schwierigkeiten türmen. Wir können nur andeuten, in welcher Weise man sich in den Unionskirchen den hier begegnenden Schwierigkeiten stellt.

Im Grundartikel der Ordnung der EKU heißt es: „Sie ruft ihre Glieder, auf das Glaubenszeugnis der Brüder zu hören, in gemeinsamer Beugung unter die Wahrheit und Verheißung des Wortes Gottes, die Last bestehender Lehrunterschiede zu tragen und im gemeinsamen Bekennen des Evangeliums zu beharren und zu wachsen." In ähnlicher Weise etwa auch in der westfälischen Kirchenordnung: „Sie ruft ihre Glieder, in der Beugung unter Gottes Wort von ihrem Bekenntnis aus der Einheit der Kirche zu dienen und darum auch auf das Glaubenszeugnis des anderen reformatorischen Bekenntnisses zu hören." Darin kommt zum Ausdruck, daß im Gegensatz zu den An-

fängen der Unionsbewegung in Preußen die lehrmäßige Unterschiedenheit der reformatorischen Bekenntnisse durchaus gesehen und ernst genommen wird. „Last bestehender Lehrunterschiede", das ist die ausdrückliche Zusage, daß die Unionskirchen keineswegs gewillt sind, die vorhandene Lehrunterschiedenheit zu verkleinern, zu leugnen oder einfach zu übersehen. Man begnügt sich auch nicht damit, in der Weise des Subtraktionsverfahrens ein Minimalbekenntnis zu konstruieren und dieses alsdann als tragfähiges Fundament für das neue Kirchengebäude zu proklamieren. Auf solchem Wege könnte in bezug auf jedes christliche Kirchengebilde ein letzter Rest gemeinsamer Glaubensaussagen festgestellt und herausgearbeitet werden. Man sollte das nicht verachten und unterschätzen. Die Weltkirchenkonferenz von Evanston etwa hat im Blick auf die römische Schwesterkirche und auf die Kirchen der ganzen weiten Ökumene ausgesprochen, daß es Gemeinsamkeiten der Lehre und des Kultus gibt, die bei aller im übrigen bestehenden Verschiedenheit dankbar zu bezeugen und anzuerkennen sind. Das genügt aber nicht, eine Union zu begründen. Für eine tragfähige Grundlage der kirchlichen Lehre bedarf es mehr als eines Subtraktionsverfahrens. Was als gemeinsame Basis in den Präambeln der Unionskirchen fixiert worden ist, ist auf andere Weise zustandegekommen.

In dem erwähnten Brief des Präses der EKU an den Leitenden Bischof der VELKD heißt es:

„Die ausschlaggebenden Kriterien für den consensus doctrinae haben die Väter der Reformation und hat insbesondere die lutherische Kirche in dem Formal- und dem Materialprinzip der Reformation, dem sola scriptura und sola fide, gesehen. Die in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vereinigten Gliedkirchen haben ihre Übereinstimmung in diesem fundamentalen Artikel, mit dem die Kirche der reformatorischen Lehre steht und fällt, in Satz 3 der Grundartikel ausgesprochen und festgelegt ... Die in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union zusammengeschlossenen lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden haben damit denselben Schlüssel zur Heiligen Schrift und sind im Entscheidenden ihres Schriftverständnisses und ihres Zeugnisses von Christus einig. Dies Einssein ist die Begründung der in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vorhandenen Abendmahlsgemeinschaft ...

Wir übersehen nicht das Gewicht der in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vorhandenen Lehrunterschiede. Wir haben sie in den Grundartikeln offen genannt und als Last bekannt, die uns auferlegt ist. Aber wir können sie nicht als kirchentrennend, als Hindernis einer vollen Kirchengemeinschaft anerkennen. Das wäre wider die Wahrheit, in der der Herr der Kirche selbst uns unter seinem Wort und an seinem Tisch als Kirche zusammengeführt hat."

In diesem Brief — er ließe sich durch viele andere Dokumente aus der theologischen Erörterung der letzten Jahre und Jahrzehnte ergänzen — kommt zum Ausdruck, daß die in der Union vereinigten, je von ihrem Bekenntnis herkommenden und ihrem Bekenntnis verpflichteten Gemeinden auf solche Weise den Weg zueinander finden, daß sie in allen wesentlichen Punkten ihres Zeugnisses den Bruder des anderen reformatorischen Bekenntnisses das gleiche Evangelium verkündigen hören und darum keinen Grund sehen, die in der EKU allgemein praktizierte Abendmahlsgemeinschaft zu verweigern.

Nicht auf dem Wege des Subtraktionsverfahrens, sondern in sorgsam abwägendem Werten und Vergleichen ergab sich die Feststellung kirchlicher Gemeinschaft. Dabei kann nicht bestritten werden, daß die bestehenden Lehrunterschiede weiterhin Anlaß zu ernsthafter Arbeit, ja zu schmerzhafter Beunruhigung bleiben. Wie ist es möglich, daß man im wesentlichen einig und doch in vielen Einzelaussagen der Lehre, und zwar in solchen, die keineswegs nur als geringfügig anzusehen sind, voneinander getrennt ist? Ist es möglicherweise so, daß solche Unterschiede gewichtiger sind, als das auf den ersten Blick scheint, und daß einstweilen nur der Einblick fehlt, um zu erkennen, daß die so freudig proklamierte Gemeinsamkeit sich am Ende als Täuschung erweist? Es gehört zum Wesen einer Unionskirche, daß sie sich dem Ernst dieser Frage stets von neuem stellt. Eben darin liegt die „Last der bestehenden Lehrunterschiede" begründet. Aber nicht nur — so verstehen sie es — eine „Last", sondern zugleich die heilsame Nötigung, in beständiger Bewegung auf die offenbarte Wahrheit selbst zu bleiben, im Hören auf die Väter und Brüder das eigene Verständnis des Evangeliums zu überprüfen und zu vertiefen und so vor den Gefahren falscher Sicherheit bewahrt zu bleiben. Könnte es sich nicht ergeben, daß die Last bestehender Lehrunterschiede auf solche Weise auch ihren geheimen Segen offenbarte, daß der Herr seiner Kirche durch die Nötigung zu heilsamer theologischer Besinnung neue biblische Einsichten schenkt und Mißverständnisse abbauen hilft, die nicht nur auf Grund sachlicher Verschiedenheiten, sondern ebenso auf Grund unzureichender Denk- und Sprachkategorien zustandegekommen sind? In diesem Zusammenhang erscheint es als ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Bedeutung, daß im vergangenen Jahre die langwierigen Verhandlungen der deutschen Theologenkommission über das Verständnis des heiligen Abendmahls zu einem Abschluß gekommen sind, und daß es gelungen ist, eine Einigung zu erzielen, von der es heißt:

„Diese Sätze beanspruchen nicht, eine volle Entfaltung der theologischen Lehre vom Abendmahl zu bieten. Daher konnten die einzelnen Mitarbeiter auf bestimmte, ihnen wichtige Einzelaussagen verzichten; sie sind aber der Überzeugung, damit nichts zugunsten eines Kompromisses ausgelassen zu haben, was zum Verständnis von Wesen, Gabe und Empfang des heiligen Abendmahls unerläßlich ist. Was der Ertrag dieser bisherigen Arbeit für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft bedeutet, bedarf weiterer theologischer Bemühungen."

Dem soll nicht vorgegriffen werden. Peter Brunner, einer der Mitarbeiter am Abendmahlsgespräch, hat in einem vielbeachteten Aufsatz in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung bereits angedeutet, daß heutzutage möglicherweise nicht die Abendmahlsfrage, sondern etwa die Verhältnisbestimmung der „beiden Reiche" das eigentliche Schibboleth der reformatorischen Konfessionen sei, und daß daher die Einigung in der seit vierhundert Jahren kontroversen Frage des Abendmahls nicht vorschnell unionistisch auszuwerten sei. Die Unionskirchen stellen sich diesem vorsichtig prüfenden und abwägen-

den Urteil. Darüber aber können sie ihre Freude nicht verhehlen und darin wissen sie sich mit allen einig, denen die Einheit der Kirche Jesu Christi am Herzen liegt, daß es einen erheblichen Schritt nach vorn bedeutet, wenn die Kirchen der Reformation über den Streit um das Verständnis des heiligen Abendmahls auf Grund der neuen Einsichten und Erkenntnisse hinausgeführt werden.

Eine vollständige Lehreinheit ist damit noch nicht gegeben. Wenn das Marburger Religionsgespräch in zwölf Punkten den Konsensus formulierte und erst bei dem dreizehnten Punkt mit der Lehre vom heiligen Abendmahl auf den entscheidenden und nicht zu behebenden Dissensus stieß, dann bedeutet die Klärung dieses Punktes noch nicht, daß nunmehr die Lehreinheit vollkommen sei. Es sind theologische Arbeiten im Gange — die Evangelische Kirche von Westfalen etwa hat einen bereits seit Jahren arbeitenden Ausschuß „Bekenntnis und Einheit der Kirche" eingesetzt —, die dem nachzugehen versuchen, daß in bezug auf viele sehr gewichtige Lehrpunkte (Lehre von der Schrift, von der Kirche, von Christus, vom Glauben und guten Werken, von den Sakramenten) die Lehraussagen der Reformation nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind. Es bleiben Abweichungen und Unterschiede, und die Frage besteht, welches Gewicht ihnen beizumessen ist und ob sie sich am Ende nicht doch als kirchentrennend erweisen. Die Zuversicht derer, die damit beschäftigt sind, geht aber dahin, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr die Verschiedenheit der reformatorischen Lehraussagen gewissermaßen komplementären Charakter hat, und daß sie gerade in gegenseitiger Infragestellung und Ergänzung den Wahrheitsgehalt der einen ewigen Botschaft um so sachgemäßer und umfassender bezeugen. Darüber wird zu gegebener Zeit noch mehr zu sagen sein. Was aber schon jetzt zum Ausdruck kommen darf, ist dieses, daß die Unionskirchen die vorhandenen Lehrunterschiede jedenfalls nicht zu übergehen gewillt sind, wie das in früherer Zeit vielleicht einmal der Fall gewesen sein mag, daß sie ihre Gemeinsamkeit auch nicht nur auf ein Minimum reduzieren und alsdann auf der Grundlage dieses Minimums ihre kirchliche Einheit aufzubauen trachten, daß sie selbst vielmehr die Lehrunterschiede ernst nehmen und eben dabei die bewegende Feststellung machen, daß die vorhandenen und in ihrem Vorhandensein bejahten Verschiedenheiten die Einheit nicht aufheben, sondern auf immer tiefere Weise bestätigen und befestigen. Die unierten Gemeinden und Kirchen haben es im Laufe ihrer Geschichte und im Verfolg ihrer theologischen Arbeit immer neu und immer mehr erfahren, daß sie einander nicht lassen können.

HEINZ PIONTEK

Am Tag danach

Erzählung

Kreideberg stand da, die Hände in den Taschen, und sah in den Hof hinunter. Es war dunkel im Zimmer, auf dem Tischchen neben der Couch qualmte eine angerauchte Zigarette in einem Aschenbecher.

„Also, du willst nicht gehen!" sagte er, ohne sich umzuwenden.

Der kleine Hof war von Häusern umgeben, und obgleich unten keine Lampe brannte, konnte man die beiden Fahrräder an der Wand und eine aufgebrochene Kiste, aus der Holzwolle quoll, deutlich erkennen. Der Schein aus den vielen verhängten Fenstern ringsum hellte den Zementplatz auf.

„Ich kann nicht", sagte Inge. „Ich bring's nicht fertig."

„Hat uns der Student nicht hoch und heilig versprochen, daß wir auf ihn zählen können, wenn mal etwas schiefgehen sollte?"

„Ja ja", sagte sie. „Es tut mir furchtbar leid, Jim, aber ich kann's einfach nicht. Ich bin mit den Nerven so herunter."

Sie sagte Jim zu Kreideberg, obwohl er Wolfgang hieß. Reinhold Littmann nannte sie Mike. Sie hatte die Namen aus einem Film, den sie sich dreimal hintereinander angesehen und in welchem sich zwei Freunde ein waghalsiges Banditenstück geleistet hatten.

„So", sagte er bloß. Unverwandt blickte er durch den großmaschigen Store.

„Hab ich nicht genug getan?" beteuerte Inge. „Habe ich etwa die Tür verriegelt, als ihr kamt?" Sie lag im Dunkeln auf der Couch, die Arme aufgestützt, die Hände unterm Kinn.

„Behaupte ich gar nicht."

„War ich nicht in der Apotheke? Hab ich nicht die Zeitungen besorgt?"

„Hör auf. Das hätte jedes Flittchen auch getan. Jetzt aber, wo's heiß wird, machst du schlapp. Dabei ist ja die Sache im Grunde ein Kinderspiel. Na, Littmann wird die Konsequenzen ziehen, sei sicher. Wenn er nicht dran glauben muß."

„Bitte", sagte Inge. „Mal es nicht an die Wand."

„Littmann war ein Idiot, als er sich mit dir einließ."

Sie gab sich Mühe, ihre Stimme zu verändern. „Eigentlich hast *du* mir am Anfang ins Auge gestochen, nicht Mike."

„Sieh mal an."

„Du aber hast von mir nichts wissen wollen."

Für einen Augenblick vergaß Kreideberg alles. Nur daran dachte er, wie wild sein Blut geströmt war, als sie sich kennenlernten, und daß er hauptsäch-

lich deshalb mit Littmann noch nicht Schluß gemacht hatte, weil er hoffte, Littmann werde ihr eines Tages den Laufpaß geben, und dann wollte er in ihrer Nähe sein. Daß ihm das Wasser jetzt bis zum Hals ging, daran war sie allein schuld, genau genommen ihr gelber Pullover.

„Du flunkerst nicht schlecht", sagte er nervös.

„Es ist die reine Wahrheit. Ihr Jungens wißt nie Bescheid, was in unsereins vorgeht. Komm, Jimmy", sagte sie und dreht sich auf die Seite.

Doch sein Inneres war schon wieder hart geworden. Eine Kruste aus Vorsicht und Skepsis. Darunter regte sich die Angst. Er blieb auf der Hut.

„Gehst du nun oder gehst du nicht?" fragte er.

„Ich hab Blei in den Beinen", sagte Inge. Sie gab auf, sprach mit ihrer echten Stimme weiter, die wie verbrannt klang von Schrecken: „Sieh's doch ein, daß ich es nicht schaffe."

Nebenan wälzte sich Littmann herum und stöhnte. Sie lauschten. Er murmelte im Fieber . . . Kreideberg kehrte dem Mädchen endlich sein Gesicht zu — ein entschlossenes Gesicht.

„Wenn der drüben etwa schreit, stopf ihm was in den Mund. Und mach niemandem auf. Ich klopfe viermal."

„Laß mich nicht allein."

„Ich beeil mich."

Er fuhr in den kurzen Mantel; ein starker, aber nicht sehr großer Bursche mit blonden Brauen und ein wenig vorstehenden grauen Augen. Die Tür zum Treppenhaus öffnete er geräuschlos, nachdem er eine Weile angestrengt hinausgehorcht hatte. Dann stieg er die drei Treppen hinab, beide Hände in den schrägen Manteltaschen unter der Brust.

Draußen nieselte es: Regen, mit feinem Nebel vermischt. Die Leuchtschriften an den Fronten hatten breite Höfe von Licht, die Scheinwerfer der Wagen glommen; alle Lichter spiegelte der Asphalt wider, auf dem die Nässe wie flüssiger Lack stand. Kreideberg zog witternd die Luft ein. Er ging unsicher. Wenn ich nur einen Wagen hätte, dachte er. Ich komme mir vor wie auf einem Bein. Und er dachte an den *Kapitän*, den er gestern gesteuert hatte. Gleich darauf ertappte er sich, wie er die parkenden Autos taxierte. Er nahm sich zusammen, spannte seine Aufmerksamkeit an. Nichts durfte ihm entgehen.

An der Haltestelle mußte er überlegen, ob er mit der Sieben hinausfahren sollte, die einen Umweg machte, oder mit der Drei bis zur Brücke und weiter mit der Vierzehn. Er kannte sich in den Linien nicht mehr recht aus, da er in letzter Zeit die Straßenbahn kaum noch benutzt hatte. Die Drei rauschte als erste heran; er stieg ein. Hier unter dem vollen Licht, das leicht schwankte, mitten unter Menschen, deren Blicke über ihn hinglitten, wurde es ihm schwer, seine Erregung zu verbergen. Die Handflächen schwitzten, die Kopfhaut juckte. Er drängte sich zum Ausgang des Wagens durch. Von dorther musterte er jeden Zusteigenden genau. Als die Bahn an der Brücke hielt, wurde er wieder

ruhiger. Er sprang ab. Doch er wartete nicht auf die Vierzehn, sondern legte das letzte Stück zu Fuß zurück.

Das „Familienheim" war eine frisch aufpolierte Kneipe. Der Wirt, kahlköpfig, eine Tonnenbrust, drehte an den Hähnen der Kaffeemaschine. Auf seinem spiegelnden Schädel schimmerte ein Reflex von der bonbonbunten Beleuchtung der Musikbox. Er maß Kreideberg mit einem mißmutigen Zwinkern.

„War der Student schon da?" erkundigte sich der neue Gast. — „Was willst du denn von dem?" — „'ne Auskunft. Meine Katze kommt in die Wochen." — „Die Schwarze, mit der ich dich mal gesehen hab?"

In diesem Moment trat der Student ein. „He, Student", sagte der Wirt. „'ne nette Kundschaft hast du."

„Was willst du trinken?" fragte Kreideberg. Er war selbst verwundert über seine Lässigkeit. Sie schuf einen leichten Rausch.

„Das Übliche."

Der Student war ungefähr acht Jahre älter als Kreideberg, Anfang dreißig. Er hatte ein aufgeschwemmtes Gesicht, die Wangen bläulich von sorgfältiger Rasur; sein Anzug war abgetragen, doch peinlich sauber. Nie in seinem Leben hatte er einen Hörsaal betreten. Seine Kenntnisse stammten aus einem Heimatlazarett, wo er in den letzten Jahren des Krieges als Hilfssanitäter Dienst getan hatte.

„Mir ein Helles", sagte Kreideberg.

Sie gingen in die hinterste Ecke des Lokals. Der Wirt trug eine Tasse Kaffee, in die er ein Glas Kirschwasser geschüttet hatte, und das Bier hinter ihnen her. Als sie allein waren, sagte Kreideberg: „Littmann hat's erwischt. Steckschuß in der rechten Schulter." — „Hat er Fieber?" — „Ziemlich hoch. Du mußt ihm eine Spritze geben, Student. Vielleicht kannst du auch die Kugel entfernen."

„Wann hat er das abbekommen?" — „Gestern. Gegen siebzehn Uhr." — Der Student wurde blaß. „Das wart ihr?" — „Es war Littmanns Plan. Ich wollte nicht, es war mir zu riskant. Aber Littmann hat mich 'rumgekriegt."

„Und du traust dich auf die Straße." — „Erst wollte ich Inge schicken, sie war aber nicht auf die Beine zu bringen."

Der Student trank seinen Kaffee und schwieg. „Wie ist es nun?" fragte Kreideberg. „Wir zahlen bar." — „Willst du etwa hier warten?" — „Warum nicht? Ist doch ein nettes Lokal."

„Was seid ihr nur für abgebrühte Burschen", sagte der Student. „Also, ich hole meine Instrumente, doch kann ich für nichts garantieren. Ihr hättet gleich gestern nacht einen Arzt herbeischaffen sollen." — „Schon gut."

Nun hockte er allein am Tisch, und er bestellte zwei Gläser Schnaps dicht aufeinander und danach wieder ein Bier. Zwei tiefbraun geschminkte Frauen

---

GEORG MEISTERMANN

Kommen und Wirken des Heiligen Geistes

Chorfenster der Pfarrkirche St. Kilian in Schweinfurt Vgl. die Randbemerkung auf S. 353

standen an der Theke, lachten nicht mehr ganz nüchtern und äugten nach seinem Platz. Doch für ihn waren sie Luft. Jemand warf eine Münze in die Box. Gleich füllte der triefend wehmütige Gesang eines jungen Mannes den Raum. Kreideberg ließ die Lokaltür nicht aus den Augen.

Allmählich lockerte der Schnaps seine Anspannung, machte ihn nachgiebig, und die dröhnende und schluchzende Musik rührte ihn an. Verdammt allein war man auf der Welt! Kein Mensch hatte sich jemals mit Hingabe um ihn gekümmert. Sein Vater war im Krieg umgekommen, die Mutter mit armseligen Liebhabern losgezogen. Er war früh seine eigenen Wege gegangen. Bis vor zwei Jahren, bis er an Littmann geraten war, hatte er wie die anderen seines Alters gelebt. Nur nicht so dumm und glücklich wie die, dachte er. Mit Littmann zusammen raubte er den ersten Wagen aus.

Dieser Littmann war kein schlechter Kumpan. Er teilte gerecht, hatte Witz, hatte Einfälle, er verstand, klar und unerschrocken zu denken. Schau dir doch die Bande an, hatte er einmal gesagt. Jeder für sich, jeder strampelt sich ab, um sein Schäfchen ins Trockene zu bringen. Kannst du dich erinnern, daß dich mal irgendwer geliebt hat? Richtig geliebt, meine ich, und nicht bloß an deinem Hals gehangen und dir Augen gemacht, als brenne es wo lichterloh. Na, siehst du. Und wenn Gott die Liebe ist, wie sie in den Kirchen posaunen, dann gibt es ihn eben nicht, denn es gibt keine Liebe. — Das hatte ihn überzeugt. Aber es war etwas wie Haß auf Littmann in ihm hochgeschossen.

Etliche Male hatte er den Entschluß gefaßt, sich auf eigene Faust durchzuschlagen. Es gelang ihm nicht, sein Vorhaben zu verwirklichen. Was ihn immer wieder davon abhielt, sich von Littmann zu trennen, war keineswegs nur der Umstand, daß es an der Seite des Älteren so leicht war, mit all den Widerständen, hinter denen sich die begehrten Triumphe und Besitztümer verschanzen, nicht viel Federlesens zu machen. Er fürchtete und verachtete die Ordnung. Sie bedeutete für ihn Schmach, Speichellecken, zehn Schritte hin und zehn her wie auf einem Gefängnishof. Ach was, ein geordnetes Leben war einfach nicht auszuhalten! Und zuletzt hielt ihn Inges gelber Pullover.

Kreideberg starrte in sein Glas . . . Plötzlich sah er den Koffer unter dem Bett des verwundeten Littmann, diesen Koffer, der zur Hälfte mit gebündelten Geldscheinen aus der Sparkasse angefüllt war — die gestrige Beute. Er empfand keine Gier nach dem Geld, aber die Genugtuung, daß jetzt die ganze Stadt von ihnen sprach. Unverhofft brach die Musik ab, und er fiel in seine Düsterkeit und Einsamkeit zurück. Selbst wenn sie uns nicht schnappen, bleibt doch alles beim alten, dachte er. Es gibt kein Glück für mich.

Was Glück war, wußte er genau. Es waren zwei Bilder in seinem Herzen vorhanden, leuchtend, ausgestanzt wie Medaillen. Auf dem einen erschien eine Straße: Er, ein Zehnjähriger, mitten im Gewühl, die Farben morgendlich, reingewaschen, die Luft wohltuend, und er hat keine Schule und schlendert hin, und auf dem Lack eines roten Zweisitzers glitzert die Sonne. Das zweite Bild war das einer Frau: Ein festes und zugleich zärtliches Gesicht im Schatten einer

gestreiften Markise, die halb gerafft, einem Segel ähnlich, ein Dutzend Stühle vor einem vornehmen Café gegen das Licht schirmt. Womit ihn beide Bilder berückten, warum sie ihm als das Höchste galten, was ihm jemals zuteil geworden war, hätte er nicht zu erklären vermocht. Aber daß sich in ihnen das Glück dieser Welt unauslöschlich eingeprägt hatte, war ganz gewiß.

Kreideberg vergaß, auf die Uhr zu schauen, denn auch den Studenten hatte er vergessen. Er erhob sich, suchte die Toilette, und als er wieder in den Ausschank trat, stand neben den Frauen ein Polizist an der Theke, der mit dem Wirt verhandelte.

„War bei dem nicht mal was mit einem gestohlenen Wagen?" fragte der Beamte jetzt und sah Kreideberg ins Gesicht.

Der hörte die Frage nicht. Er riß die Pistole heraus und feuerte. Die Lampen barsten, nur von dem Musikautomaten blieb ein schwacher Lichtschein übrig. Der Polizist nahm Deckung. Da war der Bursche schon durch die Tür. In großen Sätzen jagte er die abendliche Straße entlang. Schreie vor und hinter ihm. Er gab nicht acht. Lichter. Er rannte mit hochgezogenen Schultern. Naß, verschwommen stürzte die Welt auf ihn zu. Sie war wie ein Gegenbild dessen, was ihm als das Glück erschienen war. Der Polizist, der ihm auf den Fersen geblieben war, keuchte seine Warnungen. Dann schoß er. Die ausgeworfenen Hülsen klingelten auf dem Pflaster. Kreideberg stieß gegen unüberwindbare Luft, und ein Wirbel drehte ihn fast um. Sein Bewußtsein zerriß. Er brach in die Knie, schlug mit dem Gesicht auf — eine Bewegung, als wollte er zum ersten und letzten Male für sein Leben um Vergebung bitten.

AUGUST GRAF VON PLATEN-HALLERMÜNDE

Der bessere Teil

Jung und harmlos ist die Natur, der Mensch nur
Altert, Schuld aufhäufend umher und Elend;
Drum verhieß ihm auch die gerechte Vorsicht
    Tod und Erlösung.

Stets von heut auf morgen vertagt die Hoffnung
Ihr Phantom. Auswandert der Mensch in fremden
Himmelsstrich; doch tauscht er indes die Not nur
    Gegen die Not aus!

Stets um Freiheit buhlt das Gemüt, um Kenntnis;
Doch um uns liegt rings, wie ein Reif, Beschränkung:
Keine Kraft, selbst Tugend vermag der Zeit nicht
Immer zu trotzen.

Manchen Flug wagt menschliches Wissen, das doch
Kaum ein Blatt aufschlägt in dem Buch des Weltalls:
Bist du je, Milchstraßen entlang, gewandelt
Nach dem Orion?

Nein — und deshalb lehrte der Mann der Weisheit,
Den die Welt dankbar den Erlöser nannte,
Zuversicht auf höheren Waltens Allmacht,
Lehrte den Glauben.

Tätigkeit löst Rätsel und baut der Menschheit
Schönstes Werk; doch schmähe sie drum ein stilles,
Sanftes Herz nicht, weil es erwählt den bessern
Teil, wie Maria!

Venedig

Wenn tiefe Schwermut meine Seele wieget,
Mags um die Buden am Rialto flittern:
Um nicht den Geist im Tande zu zersplittern,
Such ich die Stille, die den Tag besieget.

Dann blick ich oft, an Brücken angeschmieget,
In öde Wellen, die nur leise zittern,
Wo über Mauern, welche halb verwittern,
Ein wilder Lorbeerbusch die Zweige bieget.

Und wann ich, stehend auf versteinten Pfählen,
Den Blick hinaus ins dunkle Meer verliere,
Dem fürder keine Dogen sich vermählen:

Dann stört mich kaum im schweigenden Reviere,
Herschallend aus entlegenen Kanälen,
Von Zeit zu Zeit ein Ruf der Gondoliere.

KOMMENTARE

Das Menschenbild der Psychologie und der christliche Glaube

Bemerkungen zu einigen psychologischen Büchern

„Was auch die eine Generation von der vorhergehenden lernt, das eigentlich Humane lernt keine von der vorhergehenden. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv . . . so hat keine Generation von der anderen gelernt zu lieben . . ." Dieses Wort Kierkegaards drängt sich uns angesichts der Bemühungen aus unserer Zeit um ein Verständnis des Menschen auf. Das neue Menschenbild, das sich in ihnen abzuzeichnen beginnt, charakterisiert *Otto Friedrich Bollnow* [1]) als das Bild eines Menschen, der — im Gegensatz zu dem auf sich gestellten einzelnen des Existentialismus — in der Geborgenheit des Ganzen ruht. Bedeutsam an diesem Bild erscheint ihm, daß es wieder Tugenden enthält und fordert, die verlorengegangen waren und die als „christliche Tugenden" zu gelten pflegten, wie Geduld, Vertrauen, Zuversicht, Dankbarkeit und vor allem Liebe, also „Tugenden besonderer Art", insofern „darin etwas vom Menschen verlangt wird, was nicht allein von ihm abhängt", sondern wozu ihm auch „von außen her etwas entgegenkommen muß, was ihm in der Art einer Gnade geschenkt wird". Diese Tugenden, führt Bollnow weiter aus, seien aber nicht ausschließlich an den christlichen Glauben geknüpft, sondern könnten auch allgemeiner Art sein und gründeten dann in einer „Seinsgläubigkeit" im weitesten Sinne, einer „Weltfrömmigkeit", wie sie gerade bei Nichtchristen häufig vorkommt.

Auch *Ludwig Binswanger* weist in seinem neuen großen Werk über „Schizophrenie" [2]) zunächst auf den Zusammenhang zwischen dem neuen, nicht nur philosophisch, sondern auch fachwissenschaftlich begründeten Menschenbild und dem biblisch-christlichen hin. Der „eigentliche Modus des Menschseins", der „duale Modus" oder das „Wir von Ich und Du in der Liebe", so meint er, sei „in der Religion der Liebe, dem Christentum, zum Durchbruch gelangt". Doch operiert er in der Folge mit dem philosophischen Begriff. Dem im dualen Modus lebenden Menschen verwandle sich das Dasein von Grund aus. Er müsse nicht mehr wie im singularen Modus des einzelnen in der Angst, sondern er dürfe im Vertrauen leben und sich trotz allen Widerfahrnissen in Zeit und Raum in „der unendlichen Fülle von Heimat und Ewigkeit" geborgen fühlen. Wenn der Mensch jedoch im singularen Modus verharrt, so ist er in entscheidendem Maße der Gefahr seelisch-geistiger Erkrankungen ausgesetzt.

An fünf verschiedenen Fällen oder „Rufgestalten", wie er sie nennt, zeigt Binswanger den Gang des Daseins, wenn es mehr und mehr von der Angst über-

wältigt wird. Das Schreckliche, als isolierte Macht aus dem Gefüge des Gesamtdaseins ausgebrochen, gestaltet nun als „schreckliche Macht" die Welt „in strenger Konsequenz" zu einer „Schreckensbühne" für „schreckliche Handlungen" einer feindlichen Um- und Mitwelt um. Es führt damit zu einer psychischen Reaktion, welche in ihrer „äußersten Spitze" klinisch als Verfolgungswahn bezeichnet wird.

Den Weg zum wissenschaftlichen Verständnis des Wahns — der weder „nach Art der Psychologie des Gesunden zu verstehen und zu erklären" noch als „überhaupt wissenschaftlich ‚unverstehbar', als ein unbegreifliches und höchstens hirnpathologisch zu erklärendes Rätsel" zu betrachten ist — sieht Binswanger in der phänomenologisch-anthropologischen „Daseinsanalyse". Fußend auf der Daseinsanalytik Heideggers, deren Bestimmung des Daseins als „In-der-Welt-sein" eine klar umrissene, festgefügte Struktur mit „streng aufeinander angewiesenen Strukturgliedern" zeigt, verfolgt Binswanger[3]) an Hand des lebens- und krankengeschichtlichen Materials „den Gang, den das Dasein durchläuft, wenn es, die breite, reiche Fülle seiner Basis — seiner Grundstruktur — verlassend, sich zum Wahn zuspitzt". Wenn es nach wie vor die Aufgabe der Psychopathologie bleibt, zu entscheiden, wer „als geistes- oder gemütskrank zu beurteilen ist", so ist es die Aufgabe der Daseinsanalyse, zu untersuchen, „worin sich der Geisteskranke . . . als Mensch, vom Menschenwesen oder menschlichen Dasein aus verstanden, vom gesunden Menschen unterscheidet", wobei sie den Blick auf „die Hinfälligkeit unseres menschlichen Loses überhaupt" zu richten hat.

Der Psychiater darf sich nach Binswanger nicht wie bisher daran genügen lassen, dem Kranken „in indifferenter Liebenswürdigkeit" zu begegnen, sondern er muß das „Wagnis" auf sich nehmen, mit ihm „den Weg der Abwandlung der Struktur des gesamten Daseins von der natürlichen Erfahrung Schritt für Schritt in Daseinskommunikation" zu verfolgen, „dem Schrecklichen also auch als . . . dem Meinigen, als *unserm* Dasein innewohnend, ins Auge zu schauen." Denn: „Wahr sind Sympathie oder Mitleid nur dann", führt Binswanger Kierkegaard an, wenn man weiß, „daß alle treffen kann, was *einen* getroffen hat".

Daß dies auch die Grundmeinung des Buches von *Hans March* „Lebensschicksale in psychiatrischen Gutachten" ist, sagt schon sein Untertitel: „Beiträge zum Verständnis des Menschen"[4]). In ihm geht es um jene leichteren Fälle, die unter dem Oberbegriff der Psychopathie zusammengefaßt werden und „abnorme Persönlichkeitsäußerungen auf dem Gebiet des Gefühls-, Willens- und Trieblebens" darstellen. March zitiert dabei Kräpelins Bonmot: „Psychopathisch darf man schon sein, man darf es nur nicht zeigen", und fährt fort: „Psychopathisch sind wir alle. Uns trennen nur graduelle Unterschiede, die wesentlich durch Fragen sozialer Einordnungsfähigkeit und Brauchbarkeit bestimmt sind". Eine moralische Abwertung sei dabei fehl am Platze, weil die Forderungen, die in dieser Hinsicht an den einzelnen gestellt werden, außerordentlich verschieden sind. Übrigens träten „Abweichungen von der Norm" — etwa beim Genie — auch in positiver Weise auf. Wesentlich für eine richtige Einstellung zum Psychopathen sei jedenfalls das Wissen, daß es ja das „Leid" ist, das ihm die Fähigkeit raubt, „störungslos das Dasein bestehen zu können", wie es schon im Wort Psychopathie (Pathos) zum Ausdruck kommt. Deshalb benötige der Arzt „neben dem Wissen um die Rolle konstitutioneller Gegebenheiten in der Psychopathie" auch „den Blick für ihren seelischen Leid-Gehalt und für ihr schicksalhaftes Gewordensein".

March wendet sich — im Gegensatz zu Binswanger — vor allem an medizinische Laien, an Erzieher, Fürsorger, Seelsorger und Juristen, und bei den Medizinern besonders an Allgemeinpraktiker. Er stellt häufige und für das soziale Leben wichtige Fälle dar: den Dieb, den Sittlichkeitsverbrecher, den Krankenhauswanderer, die Hochstaplerin u. a., beschränkt sich aber im großen und ganzen auf die Lebens- und Krankengeschichte und wertet sie (im Gegensatz zu Binswanger) nur kurz psychiatrisch aus.

Den weltanschaulichen Hintergrund seiner Darlegungen unterstreicht March nochmals, wenn er mit den Worten des Paracelsus schließt: „Was ist die Hülfe der Arznei anders als die Liebe." Und: „Was ist nun Arznei als allein Barmherzigkeit."

In noch stärkerem Maße knüpft dem äußeren Anschein nach — aber eben wirklich nur dem Anschein nach — die C. G. Jung-Schülerin *Esther Harding* an christliche Überlieferung an. Ihr Buch „Selbsterfahrung"[5]) nimmt die bekannte allegorische Erzählung des englischen Puritaners John Bunyan (1628—1688) „Die glückhafte Pilgerfahrt" zum Ausgangspunkt. Bunyan berichtet darin sein eigenes psychisches Erleben als einen Traum, in dem „ein Mann, namens Christ, der im Zustand der Erniedrigung und Verzweiflung in einer ‚Verderben' geheißenen Stadt lebte, Schritt für Schritt dahin geführt wird, in der Himmlischen Stadt, dem Neuen Jerusalem, Erlösung zu suchen". Während Bunyan selber seine Erlebnisse „nach dem Vorbild der religiösen Denkungsart seiner Tage" deutet, interpretiert sie Esther Harding als Musterbeispiel des Weges, den jeder gehen muß, „wenn er sich einer Psychoanalyse unterzieht und der Individuationsprozeß vom Innersten her voranzuschreiten beginnt", wobei dieser Individuationsprozeß auch als Prozeß der „Selbstfindung" oder als „Suchgang der Seele nach Ganzheit" bezeichnet werden kann. Das „Selbst" ist dabei (im Gegensatz zu dem begrenzten individuellen Ich des Menschen) jene Instanz, „die alle Elemente der naturgegebenen Seele enthält und in seinem paradoxen und rätselvollen Sein die Gegensätze versöhnt". Deshalb ist es für den Individuationsprozeß notwendig, daß die unbewußten Elemente der Seele, auch die minderwertigen (bei Jung als „Schatten" bezeichnet), ins Bewußtsein gelangen, jedoch nicht um überwunden zu werden, sondern um ihren rechten Platz innerhalb der Ganzheit zu erhalten. Ebenso müssen diejenigen der „vier Funktionen des Menschen" (Denken, Fühlen, Empfinden, Intuieren), die bei einem Individuum verkümmert sind und sich dabei nur in ihrem negativen Aspekt zeigen (z. B. das Gefühl nur als Sexualität), ihrem positiven Wert zugeführt werden.

Doch ist damit die Wesenheit des „Selbst" noch nicht völlig erfaßt. Sie läßt sich auch nicht völlig erfassen, weil sie „außerhalb unserer Erkenntnisfähigkeit" liegt und „letzte Realitäten" verkörpert, die wir nur „in flüchtigen Blicken" oder „mit Hilfe numinoser Erlebnisse verschiedener Art intuitiv erhaschen" können. Es bleibt dabei letztlich in der Schwebe, ob dieses Selbst nicht überhaupt mit Gott identisch ist. Jung wehrt sich freilich gegen eine solche Deutung, und auch Esther Harding betont, daß die Gottesvorstellung des Menschen „nichts über die wirkliche Natur des transzendenten Gottes aussagt, denn darüber können wir nichts wissen". Völlig fern liegt ihr der Gedanke einer Selbstoffenbarung Gottes, und es scheint ihr auch belanglos, etwas über den „transzendenten Gott" zu wissen, weil „Verhalten und psychisches Heilsein des Menschen durch sein subjektives Erleben

bestimmt werden". Und dieses „wandelt sich ... mit der zunehmenden Differenzierung des menschlichen Bewußtseins; immer mehr unbewußtes Material ... häuft sich in der bewußten Psyche an und führt zur Weiterentwicklung oder Umformung der Gottes-Imago". So bereite sich heute anscheinend „eine neue Beziehung zwischen Mensch und Gottes-Archetypus"[6]) vor. Der „Widerspruch zwischen der Vorstellung von Gott als liebendem Vater und gleichzeitig unerbittlichem Richter", wie sie Bunyan besitzt und wie sie „die christliche Symbolik ... als offene Frage bestehen läßt" (Jung), ist den heutigen Menschen, die „sich den Kopf über tiefere psychologische Probleme zerbrechen", weithin unannehmbar, ebenso die „Auffassung", „daß Christus mit seinem Kreuzestod die Erlösung erkauft habe". Sie können „das mit solchem Preis erkaufte Heilsgeschenk" nicht annehmen, um so weniger, als dabei zwar „die Menschheit erlöst wird, aber ... Gott zornig und eifersüchtig, das heißt unerlöst bleibt". Für alle diese Menschen, für die „das symbolische Geschehen ... keine Wirklichkeit mehr hat", bedeutet es eine Befreiung, durch die Tiefenpsychologie zu erfahren, daß die Gottes-Imago (als welche auch der dreieinige Gott der Bibel angesehen wird) „das Gegenbild unserer eigenen Haltung ist, weil uns das Unbewußte ein Antlitz zuwendet, das sich zum Bewußtsein kompensatorisch oder komplementär verhält". Zugleich aber zeigt ihnen die Tiefenpsychologie den Weg, nämlich den Prozeß der Selbstfindung, auf dem die Aussöhnung „der Antinomie des Guten und des Bösen", die „wie ein Riß durch die Welt geht", „innerhalb der psychischen Sphäre" herbeigeführt werden kann.

Allerdings brechen viele die psychotherapeutische Behandlung vorzeitig ab, weil es nicht leicht ist, diesen Weg der Selbstfindung zu gehen. Denn: „Im Verlauf einer Tiefenanalyse gelangt jedes Individuum an den Punkt, wo es ebenfalls den Weg zum Kreuz einschlagen, selbst die Nachtmeerfahrt und den Abstieg in das Tal des Todesschattens unternehmen ... muß", „wenn die schwer zu erlangende Kostbarkeit gewonnen werden soll", wobei diese Kostbarkeit oder der „höchste Wert", „für den Christen selbstverständlich in Jesus verkörpert", „in der analytischen Psychologie das Selbst genannt wird".

Auf welche Weise die Psychotherapie nun in der Praxis den Patienten auf den Weg zu dieser Selbstfindung zu führen sucht, darüber unterrichtet uns eine andere Schülerin C. G. Jungs, *Eleanor Bertine.* Auch sie zieht in ihrem Buch „Menschliche Beziehungen"[7]) immer wieder Parallelen zum Christentum, und die Lebensanweisungen, die sie denen erteilt, deren menschliche Beziehungen in der Familie, Ehe, Gruppe, Freundschaft — um die Hauptthemen zu nennen — gestört sind, scheinen von außen gesehen der christlichen Lebenspraxis nicht zu widersprechen. Die Autorin selbst ist bemüht, allenthalben die Übereinstimmung herauszustellen. So wenn sie es als den Zweck ihrer tiefenpsychologischen Bestrebung bezeichnet, „über egozentrische Verzerrungen und übertriebene Anpassungen hinweg eine Brücke zu schlagen, über die ein freier Verkehr möglich ist, und somit zwei natürlichen menschlichen Wesen zu gestatten, sich selbst, einander und den großen Strom des Lebens, der von einem zum anderen fließt, zu erfahren". „Liebe und Ziel", so meint sie, vereinen sich dabei in einer Lebenserfahrung, „die nicht nur persönlich, sondern in einem tieferen Sinne wahrhaft religiös ist". Sie glaubt, auf diese Weise das Gebot Jesu: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" erklären zu können. In Wirklichkeit aber schöpft sie nicht aus christlicher Glaubenserkenntnis, sondern urteilt über die Haltbarkeit — und bisweilen auch über die Unhaltbarkeit — der christ-

lichen Lehre nach den der Tiefenpsychologie eigenen Kriterien. So schreibt sie z. B. zum Gebot der Gottesliebe: „Als Psychologen suchen wir Gott im Zentrum des eigenen Herzens, als die Stimme der eigenen inneren Wahrheit." Und an anderer Stelle: „Die Heilung für die wankende Moral des modernen Menschen liegt . . . in einer Selbstwerdung, für die es einfach keinen Ersatz gibt, bis vielleicht ein neues religiöses Kollektivsymbol aufkommt, das dieser Generation entspricht."

Ist nun dem Theologen der grundsätzliche Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und der weltanschaulichen Tendenz der Jungschen Tiefenpsychologie ohne weiteres deutlich, so werden den christlichen Laien, der sich dem Psychotherapeuten anvertraut hat, vielleicht gerade die Parallelen, die den Theologen warnen, häufig beruhigen, um so mehr, wenn sich der Psychotherapeut — wie Eleanor Bertine — als warmherziger und fremdem Leid aufgeschlossener Mensch zeigt und ihm damit gerade das „wahre" Christentum zu verkörpern scheint.

Die Theologie ist also genötigt, sich mit der modernen Psychologie auseinanderzusetzen und klare Einsichten in das Wesen des biblisch-christlichen wie des weltanschaulich-psychologischen Menschen- und Weltbildes zu schaffen. Von evangelischer Seite her hat *Rudolf Affemann* in seiner Schrift „Psychologie und Bibel"[8]), die im besonderen eine Auseinandersetzung mit der Lehre C. G. Jungs darstellt, diese Aufgabe angepackt. Er überprüft hier sehr sorgfältig die einzelnen Aussagen in Jungs Schriften und konfrontiert sie mit der christlichen Lehre. Dabei stößt auch er auf eine gewisse Mehrdeutigkeit der zentralen Jungschen Begriffe, so des Begriffes der Archetypen, die einerseits nur „vererbte Möglichkeiten des Vorstellens sind", andernorts aber auch den „Erlebnisinhalt" mit einschließen, womit auch das Verhältnis von Gottes-Archetypus und Gott selbst schillernd wird. Die Archetypen werden als „präexistent" bezeichnet. Das „kollektive Unbewußte", „dessen Strukturelemente ja die Archetypen sind", erscheint als „identisch mit der Allseele", und diese ihrerseits wieder mit dem Geiste Gottes. In anderem Zusammenhang gebraucht Jung das Wort „Gott" für die „superiore Gewalt in der menschlichen Seele", so daß auch der Bauch Gott sein kann (siehe Phil. 3,19). „Ein solcher Gott ist für den Menschen, der ihn erwählt hat, Gott, für einen anderen selbstverständlich nicht." Darüber hinaus erklärt Jung den „geistigen Gott der Philosophie und der Religion als eine personifizierende Projektion seelischer Gegebenheiten". Und nochmals einen Schritt weitergehend als „Inbegriff der vom Menschen nicht gebändigten und zu bändigenden Gewalt", so daß Gott mit dem kollektiven Unbewußten zusammenfällt. Auch die christlichen Dogmen sind für Jung „unmittelbare Erfahrungen der Seele". Das Dogma von der Trinität ist für Jung „symbolischer Ausdruck der seelischen Wirklichkeit", und zwar sind die drei Personen „Personifikationen" der drei Phasen der Weltseele und ebenso auch der „individuellen Seele", da „Makrokosmos und Mikrokosmos identisch sind".

Der „Vater" ist „die Personifikation des . . . Zustandes der Weltseele, in dem sie ununterschieden und deshalb unbewußt ist". Im „Sohneszeitalter" fallen die latenten Gegensätze auseinander, wodurch erst Erkenntnis möglich ist. Im Sohneszeitalter ist „Gott im Akt der Entfaltung und das heißt der Entzweiung begriffen". „Gott entfaltet sich zu Christus und dem Teufel" (dem Satanael der Gnosis). „Das durch den Sohn charakterisierte Christentum drängt daher den einzelnen zur Entscheidung und zu Reflexion". Zugleich „entsteht aus der ungeheuer großen Spannung, daß man gut sein will und trotzdem böse sein muß, ein

so starkes Leiden, daß man von einer Kreuzigung des Ichs mit Christus sprechen kann". So drängt die Phase des Sohnes „zum Stadium des Geistes hin", das ein „Jenseits von Gut und Böse" darstellt. „Noch leben wir im Zeitalter des Sohnes, aber das Zeitalter des Geistes ist schon nahe herbeigekommen", in dem „die Werte des ersten und zweiten Stadiums ... in paradoxer Weise vereinigt sind". „Auf der Stufe des Geistes gibt er (der Mensch) nun freiwillig die errungene Selbständigkeit auf und bindet sich an eine neue Autorität. Entweder unterwirft er sich in psychologischer Form der Autorität, indem er das Unbewußte anerkannt und sich demselben (als seinem ‚Selbst') unterordnet, oder ‚in projizierter Form' (als dem ‚Heiligen Geist'), indem er ... die Autorität der kirchlichen Lehre anerkennt."

Affemann erkennt an, daß diese Lehre Jungs von den Stufen des menschlichen Reifens „viel psychologische Weisheit" enthält, und stimmt Jung auch zu, wenn er die menschlichen Religionen als „Erzeugnisse der menschlichen Seele", als personifizierende Projektionen auffaßt. Aber er bestreitet entschieden, daß das auch für das Gottesbild der Heiligen Schrift gelten solle. Für den christlichen Glauben sei dieses nicht vom Menschen selbst erschaffen, sondern ihm von Gott offenbart. Hier liege geradezu der „entscheidende Unterschied zwischen der Psychologie Jungs und dem christlichen Glauben".

Trotzdem sollte sich die christliche Seelsorge die psychologischen Erkenntnisse mehr als bisher zunutze machen, denn der Seelsorger müsse ja die menschliche Seele kennen, wenn er „den Glauben für das ganze Leben" fruchtbar machen wolle. Die „Angst vor der Psychologie bei den Theologen" kann Affemann nicht teilen, wenn er sie auch angesichts des erst seit kurzem überwundenen Subjektivismus, der den Glauben „vollständig in seelische Abläufe überführt", nur zu gut versteht. Wenn sich die Theologie aber „immer daran erinnert, daß das Geschehen des Glaubens zwischen Gott und Mensch im Menschen in Erscheinung tritt und daß derartige Erscheinungen nur Zeichen sind, die auf das Geschehen zwischen Mensch und Gott hinweisen", so könne sie sich die Psychologie wohl zunutze machen. Sie müsse eben „von Fall zu Fall" fragen, „ob nicht Jung dieses oder jenes richtig beschriebene Phänomen von seiner pantheistisch-mystischen Weltanschauung her in einer Weise verstanden hat, die für die biblische Anthropologie nicht akzeptabel ist", und dann „derartige Interpretationen" durch solche ersetzen, „die auf dem Boden einer biblischen personalen Anthropologie gewachsen sind".

Affemann hat möglicherweise recht, wenn er meint, die Theologie müsse sich eingehend mit der modernen Psychologie beschäftigen. Die Situation selbst scheint er aber entschieden zu verharmlosen. V. E. von Gebsattel[9]) etwa zeigt sie weit zugespitzter, wenn er von dem Jungschen Gottes- und damit Menschenbild, das Jung als ein empirisch erworbenes betrachtet wissen will, sagt, es enthalte „die geheime Tendenz", „den Widerstand gegen den Absolutheitsanspruch der Wahrheit, die die personale Fülle des dreieinigen Gottes hat", zu formulieren. So kann es auch nicht genügen, wenn man bloß die Jungschen Interpretationen durch biblisch-christliche ersetzt; genauer gesagt: das ist überhaupt nicht möglich, weil schon der Ausgangspunkt der Betrachtung — vom Menschen oder von Gott her — ein entgegengesetzter ist.

Über die Jungsche Psychologie hinaus setzt sich *Igor A. Caruso* in seinem Werk „Bios, Psyche, Person"[10]) mit dem gesamten Gebiet der Tiefenpsychologie auseinander. Ohne jede popularwissenschaftliche „Vereinfachung" und „Etikettierung"

führt er umfassend in sie ein und zeigt dabei den Gang des Lebendigen sowohl als auch die darüber berichtenden Systeme auf. Er klammert die Philosophie nicht aus seiner Untersuchung aus, denn „man kann den Menschen nicht beschreiben, wenn man den daraus folgenden Gedanken und Intuitionen absagt", sondern muß sich im Gegenteil entschließen, „diese wesentlichen Merkmale des Menschseins auch in die Wissenschaft vom Menschen einzubeziehen". Der Psychologe wird also, „wenn er sich nicht in spekulative Phantasien verlieren will, stets zwei Bereiche beachten müssen, in deren Kreuzpunkt der konkrete Mensch immer zu stehen kommt: den Bereich der (unbewußten) Entfaltung des Lebens(-triebes) und den bewußten Bereich der Geschichte, der Tradition".

Im Lebendigen ist nach Caruso „eine fortschreitende Tendenz zur Vermannigfaltigung und Strukturbereicherung festzustellen", welche die Zahl der Beziehungen zur Umwelt ständig ansteigen läßt. Damit ist „ein wachsender Reichtum der ‚Innerlichkeit'" verbunden, „die ihren organischen Ausdruck in der Ausbildung komplizierter zentralnervöser Apparate findet". Beim Menschen haben die Organe, „insbesondere das zentrale Nervensystem", „den höchsten Grad der Vollkommenheit" erreicht. Darüber hinaus vermag er Werkzeuge zu schaffen und auf andere nicht bloß zu vererben, sondern zu tradieren. Mit dieser Fähigkeit, welche ihn zur „geschichtlichen Person" macht, hat er seine Organe gewissermaßen fortgesetzt und, das Körperschema künstlich erweiternd, aus diesem herausverlegt. In der Schaffung von Maschinen, die nicht nur für ihn handeln, sondern sogar für ihn zu denken beginnen, hat er einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Caruso will darin aber nicht, wie viele Zeitkritiker, eine „Depersonalisation" erblicken, sondern gibt zu bedenken, daß die Menschheit zwar immer abhängiger vom bereits Erreichten und damit vom Kollektiv (das es verwaltet) wird, daß diese Entwicklung sie aber — gemäß ihrer „dialektischen Doppelbewegung" — doch auch „zur größeren Unabhängigkeit der Person für neue Aufgaben, d. h. für ihre Bezüge in der Welt" führt. Im übrigen: „Eine denkende Maschine ist eigentlich nichts viel anderes als eine konsequent durchgeführte Bibliothek"!

Indem die Psychologie die Verhaltensweisen des Menschen derart als „ambivalent", erkenntnisfördernd und erkenntnishemmend, erfährt, ahnt sie zugleich das „Problem des Übels", das sie aber als Fachwissenschaft nicht zu lösen vermag. Doch ist ihr das „schlußfolgernde Denken", das die Brücke zwischen Empirie und Glauben schlägt, erlaubt, wenn nicht geboten. Da die Entwicklung selbst auf ein „unendliches Ziel hinauszuweisen und das Ziel als aus eigener Kraft nicht erreichbar darzustellen scheint", glaubt Caruso die Grenzen der Wissenschaftlichkeit nicht zu überschreiten, wenn er sich durch dieses schlußfolgernde Denken zu der Hypothese führen läßt, daß „die Schöpfung aus ihrer Faktizität heraus nur durch Fleischwerdung eines radikal transzendenten Seinsprinzips (A und Ω) durchdrungen, emporgehoben, befreit und erlöst werden könnte".

Diese Hypothese Carusos eröffnet eine Problematik, der wir auch in dem Buch „Bios und Christentum" von *Arnim Müller*[11]) begegnen. Müller sieht die Kirche heute in einer ähnlichen Situation wie zur Zeit der „kopernikanischen Wendung", „die den mittelalterlichen Menschen der tiefgewurzelten Sinnenhaftigkeit der numinosen Weltrangordnung jäh beraubte", und der Deszendenztheorie Darwins, die

geeignet schien, „die höchst numinose Vorstellung des Imago Dei-Charakters des Menschen" anzugreifen. „In den durch Rudolf Bultmann ausgelösten Diskussionen ist die Frage nach Sinn und Wesen, nach Reichweite und Erkenntnisgehalt des Mythus als eine Existenzfrage der Kirche schlechthin wieder in den Brennpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit der Geister gerückt." Doch entspricht Bultmanns „sog. modernes Weltbild" bereits nicht mehr dem, was heute so stark „im Aufbruch" ist. Deshalb sieht Müller die Aufgabe für die Theologie auch nicht in der Entmythologisierung („weil es unmöglich ist, auf bloße ‚Paradoxie', auf freie Glaubensentscheidung ... eine Religion zu begründen, die über alle Konventikelhaftigkeit hinaus den Anspruch erhebt, Grundlage einer ganzen Kulturgemeinschaft zu sein"), sondern umgekehrt darin, „Ausschau zu halten nach neuen ... Sicherungen, zumindest aber nach eindrucksvollen Indizien, die in den Herzen der Menschen die Glaubwürdigkeit der zentralen evangelischen Verkündigung, des Wortes von der unendlichen Gottesliebe, erneut befestigen und verankern". Dazu aber bieten die Entdeckungen und Erkenntnisse der „theoretischen Biologie" stärkste Handhaben, indem sie die Darwinsche Theorie des Kampfes weit überholen und gerade auch von einem Liebesgeschehen in der Natur wissen. „Im Leben selbst ... liegt ... ein unwiderstehlicher Trieb, sich mitzuteilen, sich auszuströmen, bis hin zur Aufopferung." „Es zeigt sich, daß spezifisch christliche Gesetze schon im Biologischen vorgebildet sind, so das selbstlose Dienen, das stellvertretende Leiden und vor allem auch die Liebe."

Die Aufgabe der Theologie sieht Arnim Müller nun darin, „an Stelle der viel gröberen urchristlichen Mythologie mit ihren Handgreiflichkeiten und Naivitäten einen nunmehr ‚sublimierten Mythos' treten zu lassen", damit die Menschheit von einem Mysterium „allergrößten Stils", dem der „lebendigen Natur" umfaßt wird, in „echter Dechiffrierung ihrer Rätselzeichen". „Sie allein kann dem hellhörig Gewordenen, dem tiefgründig Schauenden zu einem Offenbarungswunder werden, das Kunde gibt von jenem letzten ontologischen Mysterium, das uns in eindringlichster personaler Gestalt in Jesus Christus sichtbar wird."

Auch bei diesem Werk müssen wir uns, ohne seine vielschichtige Problematik auszuschöpfen, auf unser Thema beschränken. Aufschlußreich für dieses scheint uns noch die Stellungnahme Müllers zur Theologie Karl Barths. Von ihr verspricht er sich, „trotz größter positiver Gegenwartsbedeutung", keine „eigentliche Zukunftsträchtigkeit", weil Barth „das tragende Fundament der Kirche auf das einzig und allein in Jesus Christus erfolgte Offenbarungsgeschehen reduziert" und eine „allgemeine Gottesoffenbarung auch außerhalb des Christentums" mit dem „Verdacht" ablehnt, „als ob sich der Mensch mit dem Anspruch, durch die allgemeine Selbstbezeugung etwas von Gott erfassen zu können, einen Rest eigener Fähigkeit und Tüchtigkeit erhalten habe".

Dieser „Verdacht" — der, auf dem biblischen Gottes- und Menschenbild fußend, theologisch gegründet ist — rückt sowohl die Problematik im Werk Arnim Müllers als auch das neue Menschenbild selbst in ein anderes Licht. Bei der Problematik Müllers wäre nun zu fragen, ob es denn tatsächlich und primär die intellektuellen Schwierigkeiten sind — hervorgegangen aus dem veränderten objektiven Weltbild und aus der veränderten subjektiven, nicht mehr mythologischen, sondern „mentalen" Erlebnisweise —, die dem heutigen Menschen den Zugang zur biblischen Bot-

schaft versperren, oder ob diese Schwierigkeiten nicht umgekehrt erst haben entstehen können, weil bereits Entscheidendes in der Grundhaltung des Menschen vorhergegangen ist, das ihn dazu treibt, dem Absolutheitsanspruch der Selbstoffenbarung Gottes seine Forderung der Verstehbarkeit entgegenzustellen.

Und dasselbe wäre gegenüber dem neuen Menschenbild zu fragen, wie es sich in den erwähnten Büchern ankündigt: ob sich nämlich in ihm nicht — jedenfalls da und dort — die Tendenz zeige, die Tugend der Geduld, des Vertrauens, der Dankbarkeit und der Liebe nicht so sehr, wie Bollnow meint, als „natürliche Vorform" der spezifisch „christlichen Tugenden" wiederzugewinnen, als sie sich vielmehr gerade im Gegensatz zu diesen, d. h. also unabhängig von der Versöhnungstat Christi, allein auf dem Wege der „Natur", anzueignen: eine Tendenz, die freilich weder neu ist noch ihre alte Gefährlichkeit verloren hat. Martha Glaser

Anmerkungen: [1]) *Otto Friedrich Bollnow*, Die neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart und Köln 1955, 247 S., Ln. 14,60 DM. — [2]) *Ludwig Binswanger*, Schizophrenie. Neske-Verlag, Pfullingen 1957, 500 S., Ln. 38,— DM. — [3]) *Ludwig Binswanger*, Der Mensch in der Psychiatrie. Ebenda 1957, 72 S., geb. 5,80 DM. — [4]) *Hans March*, Lebensschicksale in psychiatrischen Gutachten. Beiträge zum Verständnis des Menschen. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1954, 158 S., Ln. 19,50 DM. — [5]) *Esther Harding*, Selbsterfahrung. Eine psychologische Deutung von Bunyans Pilgerreise. Rhein-Verlag, Zürich 1957, 405 S., Ln. 19,80 DM. — [6]) Unter „Archetypen" versteht Jung die „einzelnen Elemente", aus denen das kollektive Unbewußte besteht. Sie sind „angeborene Ausgerichtetheiten der Seele" oder „Funktionsweisen", die „dem Menschen gestatten, auf die Wirklichkeit in ihm und um ihn Bezug zu nehmen" (so Caruso in dem in Anm. 10 genannten Buch). — [7]) *Eleanor Bertine*, Menschliche Beziehungen. Eine psychologische Studie. Rhein-Verlag, Zürich 1957, 320 S., Ln. 17,80 DM. — [8]) *Rudolf Affemann*, Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957, 125 S., brosch. 13,50 DM. — [9]) Zitiert bei Caruso (s. die folgende Anm.). — [10]) *Igor A. Caruso* (in Zusammenarbeit mit Edmund Frühmann, Sepp Schindler, Adalbert Wegeler und Karl von Wucherer-Huldenfeld), Bios, Psyche, Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie. Karl Alber, Freiburg/München 1957, 450 S., Ln. 22,— DM. — [11]) *Arnim Müller*, Bios und Christentum. Wege zu einer „natürlichen Offenbarung". Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1958, 280 S., Ln. 14,80 DM.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Chruschtschow und die Jugend

Der Verfasser des folgenden Beitrags aus *„The Listener"* (5. Februar 1959), Hugh Lunghi, ist Assistent an der Zentralen Forschungsstelle des Britischen Rundfunks (Europaabteilung) und hat mehrere Jahre in Moskau gearbeitet. Ob seine Darstellung nicht doch etwas vom Wunschdenken gefärbt ist, läßt sich schwer beurteilen, wenn auch die sowjetische Erziehungsreform für ihre Stichhaltigkeit spricht.

„Es gibt in Herrn Chruschtschows Mammutrede vor dem Komsomol-Kongreß ein oder zwei wesentliche Stellen, die weithin unbeachtet blieben. Sie beschäftigen sich mit dem Problem, wie man die Jugend bändigen könne — eine Frage, die für die Zukunft Rußlands und vielleicht für die ganze Menschheit von größerer Wichtigkeit ist als die ganze Masse gut publizierter Statistiken und Erklärungen zur Außenpolitik.

Gerade in jenen Ausführungen ließ Herr Chruschtschow eine gewisse Besorgnis anklingen, die sich sehr von dem sonst so zuversichtlichen Ton seiner Ansprachen unterschied. Er warnte vor einer Unterschätzung dessen, was er selbst als ‚das Übel eines bourgeoisen Einflusses auf die sowjetische Jugend' bezeichnete. Es wäre ein Irrtum zu glauben, meinte er, daß die russische Jugend gegen schädliche Einflüsse gefeit sei. Er sprach ferner davon, daß es dringend nötig sei, der heranwachsenden Generation den kommunistischen Geist einzuflößen. Und er betonte wiederum, welch besonderes Gewicht die Partei der Gestaltung des ‚künftigen Menschen' beimesse.

Herr Chruschtschow ist nicht der erste sowjetische Führer, der auf Lenins Ausspruch zurückgreift: ‚Wer die Jugend hat, hat die Zukunft'. Aber er ist der erste, dem klar wird, wie stark die Jugend sich vom Kommunismus zu lösen beginnt. Stalin pflegte von seiner eigenen Generation besessen zu sein. Durch sie sah er die neue sowjetische Gesellschaft gefährdet — er betrachtete sie als Überbleibsel des Kapitalismus. Chruschtschow hat den Eindruck gewonnen, daß die größte Gefahr für den Kommunismus in der heranwachsenden Generation liegt.

Ungarn und sein Widerhall innerhalb Rußlands versetzten Chruschtschow einen ersten Stoß. Ihm wurden die Augen geöffnet, als die Studenten der Moskauer Universität seine Rede über diese Ereignisse dadurch sabotierten, daß sie mit Klatschen nicht aufhörten. In den folgenden Monaten und Jahren hatte er genug Gelegenheit, die Aufsässigkeit — oder sollten wir es lieber einen handfesten Unabhängigkeitsgeist nennen? — kennenzulernen, die durch die sowjetische Jugend ging. Herr Chruschtschow hat drastische Schritte unternommen, um diese Symptome zu heilen. Es waren Hunderte von Studenten, die von der Moskauer und Leningrader Universität relegiert wurden. Im Sommer 1957 entdeckte die Geheimpolizei Untergrundgruppen in der historischen Fakultät der Moskauer Universität, die in verschiedenen Teilen Moskaus Flugblätter gegen das Regime verteilt hatten. Ihre Führer erhielten die verhältnismäßig milde Strafe von fünf Jahren Zwangsarbeit. Nachrichten über diese Affäre sickerten nur durch ausländische Studenten durch, die nach Hause zurückkehrten.

Herr Chruschtschow weiß, daß drastischere Kuren notwendig sind, als ein paar Studenten zu relegieren. Diese Überzeugung steht hinter seinen revolutionären Reformen in der Erziehung. Sie sind dazu bestimmt, ‚jenen Widerspruch in der kommunistischen Gesellschaft' zu lösen, der darin liegt, daß gerade die Ausbreitung der Bildung mithilft, Unabhängigkeit des Denkens und Ideen zu verbreiten, die dem Kommunismus abträglich sind. Seine Reformen sollen dazu dienen, das Trachten der jungen Leute auf technische und materielle Erfolge zu lenken und sie davon abzuhalten, sich mit gefährlichen intellektuellen Fragen zu beschäftigen und nach Wissen um seiner selbst willen zu streben. Inzwischen hat er, um diese jungen Leute, die unter dem gegenwärtigen System erzogen sind, an der Kandare zu halten, einen Schritt getan, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit seinen Befürchtungen wegen der Jugend zusammenhängt: die Ernennung Herrn Schelepins, des früheren Komsomol-Führers, zum Chef der Geheimpolizei.

Herrn Chruschtschows ständige Beschäftigung mit dem Problem der Jugend hat sich in vielen Arten und Weisen kund getan. Am Kongreß der russischen Schriftsteller waren es zum Beispiel die jungen Leute, die in der

Resolution als die hauptsächliche Zielscheibe für Verbesserungswünsche herausgestellt wurden. Aber es wäre falsch, zu meinen, daß es nur die Studenten oder die Intellektuellen innerhalb der russischen Jugend seien, die versuchen, ihre Unabhängigkeit und ihren Non-Konformismus zu behaupten — manchmal auf recht unangenehme Art. Wie viele andere Länder der Welt hat auch Rußland sein Problem der Jugendkriminalität und seine ‚Halbstarken', die hier *stiliagi* genannt werden.

Aber die sowjetische Jugend scheint sich in einer bemerkenswerten Wandlung zu befinden — sogar die *stiliagi* selbst. Man kann beobachten, daß die groben Ausdrucksformen des Non-Konformismus unter der sowjetischen Jugend sanfter werden, genau so, wie es Anzeichen einer gewissen Aufweichung in anderen Sphären der sowjetischen Gesellschaft gibt. Diese Zeichen sind bis jetzt nicht hervorstechend, aber offenkundig. Vor einigen Tagen schrieb eine russische Zeitung, daß die engen Hosen und die dicksohligen Schuhe aus der Mode kämen. Der sich selbst beobachtende, nachdenkliche, bescheidene Typ hat den Platz des *stiliaga* eingenommen. Tatsächlich könnte die sowjetische Zeitung einen Angehörigen ‚der geschlagenen Generation' beschrieben haben, deren Pose jetzt unter den jungen Amerikanern modern ist. Zugleich hat es in den letzten Wochen auf der anderen Seite der Skala in sowjetischen Zeitungen und Magazinen Nachrichten über junge sowjetische Intellektuelle gegeben, die die edleren Aspekte der ‚geschlagenen Generation' Amerikas widerspiegeln — eine Art gütiger Menschlichkeit, die gepaart ist mit einem entschiedenen Protest gegen die Massen-Konformität des modernen Lebens.

Aber die Stimmung der russischen Jugend hat auch eine viel positivere Seite. Sie drückt sich aus in einem humanen und altruistischen Interesse am Individuum, das dem auf das Kollektive ausgerichteten kommunistischen Ideal völlig fremd ist. Das trat in einer Artikelreihe der ‚Komsomolskaja Prawda' über die gegenwärtigen und künftigen Filmproduzenten und Studenten des Staatsinstitutes für Kinematographie zutage. So weit es diese jungen Künstler angeht, ist der altmodische stalinistische Typ des Helden, der sich mehr um das Kollektiv als um den Menschen kümmert, erledigt. Wahre Kunst bedeutet für sie die Darstellung des einzelnen mit allen seinen persönlichen und geistigen Leiden.

Das ist nicht das einzige Zeichen einer neuen und echten Bemühung des jungen Sowjetmenschen um seinen Mitmenschen als Individuum. Vor einigen Jahren veröffentlichte die Sowjetpresse die Geschichte einer Gruppe von Kindern, die genug hatten vom Komsomol-Kollektiv und seinen Arbeiten für den Staat und statt dessen zu alten und armen Leuten gingen, um ihnen zu helfen. Es gibt gewisse Anzeichen einer Art von geistiger Wiedergeburt unter der sowjetischen Jugend, wie sie Boris Pasternak in seinem ‚Dr. Schiwago' voraussieht. Und es ist gerade dieser humanistisch ausgerichtete Individualismus, in dem Herr Chruschtschow die Gefahr für das kommunistische Ideal des Kollektivs spürt."

Der einsame Komponist

In „*The Listener*" vom 5. März schildert der berühmte Geiger Yehudi Menuhin den Menschen Béla Bartók, — jenen Komponisten, dessen Musik unseren Kindern so selbstverständlich ins Ohr geht wie früheren Generationen Mozart.

„Béla Bartók war ein einsamer Mann und man staunt zunächst vielleicht, warum dies so gewesen sein soll, da es doch so viele Dinge gibt, die er liebte, und da so viele Menschen ihn liebten. Vielleicht liegt es daran, daß er selbst zu tief, zu vollkommen liebte und zu hohe Ansprüche an die Dinge und Menschen stellte, denen er sich selbst geben wollte. Er war ein großer Patriot. Er liebte seinen Heimatboden und sein Ungarn. Ich war sehr gerührt, als ich kürzlich in Budapest war und mir eine Sammlung seiner früheren Manuskripte anschaute. Eines des frühesten war geschrieben, als er ein Junge von zwölf Jahren war; es zeigte noch einen sehr kindlichen Stil. Es beschrieb das Strömen der Donau, und die Donau floß wirklich sehr traurig dahin, solange sie noch in Österreich war; dann aber, als sie die Grenze überschritt, wurde sie fröhlich und blieb so lange glücklich, bis sie aus Ungarn hinausfließen mußte, von wo an sie wieder einen Klagegesang anstimmte.

Bartók blieb stets leidenschaftlich an seinen Heimatboden gebunden, und deshalb empfand er eine Liebe völlig anderer Art, als wir sie heutzutage aufbringen können, die wir kaum den Geruch von Erde kennen und denen die Geräusche nicht mehr vertraut sind, die aus einem Bauernhof kom-

men; die wir kaum die Volkslieder, die Melodien und Tänze kennen, die aus dem Volk und seinen innersten Traditionen stammen. Er kannte sie alle und hat sich von ihnen genährt. Er wuchs beinahe wie ein Baum in diesen Boden eingebettet auf. Er hatte sein Ohr und sein Auge und alle Sinne für eine scharfe Wahrnehmung auch der kleinsten Erscheinungen der Natur geübt, beinahe wie die Indianer. Er wußte, was Spuren und Wege in den Wäldern verrieten. Er konnte den Ruf eines Tieres deuten und verstehen, und er liebte nur Menschen, die diese Dinge ebenfalls fühlten und verstanden. Kein Wunder dann, daß er so einsam wurde, als er sich in einer der volkreichsten Städte der Welt befand — in New York, wo ich ihn zuerst traf.

Ich kannte Béla Bartók schon vorher, denn ich hatte zwei seiner Arbeiten studiert, die ich in jener Saison aufführte: die große Sonate für Klavier und Violine und ein Konzert. Ich war natürlich sehr begierig, ihn zu treffen, hauptsächlich um ihm die Sonate vorzuspielen und den Rat und die Instruktionen des Komponisten dazu zu hören. Ich konnte feststellen, daß er sich auf das Tüpfelchen genau an unsere Verabredung hielt. Er saß in einem Stuhl, hielt einen Bleistift in der Hand und wartete auf das Spiel. Es wurde kein Wort gewechselt. Er gehörte nicht zu den Leuten, die auch nur einen einzigen Atemzug vergeuden wollen. Man wußte, welche Intensität sich hinter dieser Fassade verbarg; aber äußerlich fand man kaum eine Spur von Bewegung. Seine Haut war schon sehr pergamenten, nur seine Augen leuchteten mit einer unglaublich bohrenden Eindringlichkeit.

Da ich nichts weiter tun konnte als zu spielen, holte ich die Violine heraus und begann mit dem Pianisten, welcher mich damals begleitete, Mr. Adolph Balla. Bartók war beeindruckt und wir fanden uns durch die Musik, weil ihm bewußt wurde, daß wir einander nicht mehr fremd waren. Ich glaube, daß man durch die Schöpfungen eines Komponisten mehr von seinem Innern und seinem Herzen erfährt, als er je in Worten oder Handlungen verraten würde. Für jeden, der selbst einen solchen Eindruck von Bartók gewinnen möchte, ist es instruktiv und lehrreich, das Buch ‚The Naked Face of Genius' von Agathe Fasset zu lesen, die während jener schwierigen Jahre in Amerika längere Zeit mit Bartók zusammen war und die sich wörtlich an viele Unterhaltungen erinnerte. Wir können hier beinahe seine eigene Stimme und die Art hören, wie er sich auszudrücken pflegte.

Er war erfüllt von einer Sehnsucht und einem Heimweh, das beinahe unerträglich war und das niemand von ihm nehmen konnte. Er gedachte seiner Heimat und der Jahre, die er dort verbracht hatte, der Studien, die er gemacht hatte, und viele Melodien müssen dabei ständig durch seinen Kopf gegangen sein. Sie waren es, die ihm Gesellschaft leisteten und ihm wieder zur Inspiration verhalfen.

Er war kein Mann der Zeitvergeudung; sogar damals, als ihn die Inspiration im Stich ließ, arbeitete er aus zwei Gründen weiter: einmal, weil er einfach etwas produzieren mußte, und zum andern, weil er damals schon wußte, daß seine Tage gezählt waren. Wenn der Strom seines Schaffens versiegte, gab er sich wissenschaftlicher Tätigkeit hin. Er war unwahrscheinlich fleißig und betrieb alle seine Arbeiten mit einer Genauigkeit und Organisation, die unglaublich schien: kein Wissenschaftler könnte seine Forschungen besser klassifizieren. Während der ersten Jahre in den Vereinigten Staaten, als er nicht komponierte, setzte er seine Studien und Materialsammlungen über das Volkslied fort. Oft saß er in seinem Zimmer von Hunderten von kleinen Papierzetteln umgeben. Auf jedem stand ein Thema, und er arbeitete die geringsten Unterschiede aus und setzte die Ordnung fest, in der sie in dem Buch und dem Katalog, den er vorbereitete, erscheinen sollten.

Seine materiellen Bedürfnisse waren sehr bescheiden. Völlig beschäftigt mit dem, was in seinem Kopf und Herzen vorging, verlangte er für sich nur einen schlichten Tisch und ein Bett, einen Raum, so klein wie möglich, und vor allem absolute Ruhe. Diese ist allerdings die kostbarste und seltenste Gabe unseres städtischen Lebens geworden; besonders in New York kann man sie beinahe nicht finden. Es ist sehr merkwürdig, daß wir so viele Dinge produzieren, Ruhe aber kaum hervorbringen können, die doch der notwendige Hintergrund für solche Komponisten wie Bartók ist. Wenn er alle diese Dinge hatte, dann ging alles andere in ihm selbst vor sich. All der Lärm, die Intensität, die Heftigkeit waren eher in ihm als, wie bei uns anderen, um ihn herum.

Manchmal gewannen Bartóks dynamische Kraft und sein großartiger ungarischer Stolz die Oberhand in ihm und explodierten mit

einer Heftigkeit, die in der Musik beinahe unfaßbar ist. Aber es gab auch einen anderen Bartók, einen Mann der Visionen und Träume, der die Phantasien seines Volkes teilte. Diese andere Möglichkeit war eine Gabe, die heute nur wenigen anderen Komponisten eignet. Sie befähigt ihn dazu, seinen Weg durch eine Melodie hin zu träumen, ein Lied in seiner besonderen Stilart auszuführen, die eine zeitgenössische ist, nicht das völlig abstrakte Zwölf-Tonsystem und doch auch nicht unbedingt beherrscht von der tonalen Tonika, wie wir sie in den letzten Jahrhunderten gekannt haben. Es gibt, glaube ich, in unserem Jahrhundert keinen anderen Komponisten, der eine Reihe von Tönen so ausströmen lassen kann, daß sie gleichsam schweben und uns in eine zeitlose Ordnung weitertragen — eine Melodie in der wirklichen Bedeutung des Begriffes —, wie Bartók es vermochte."

Ein Schisma droht in China

In *„Signes du Temps"* (1959/2) berichtet A. Sohier über die hartnäckigen Bemühungen der Machthaber, die Römisch-Katholische Kirche im kommunistischen China nach bewährtem totalitären Rezept mit der oft nur erzwungenen Hilfe „fortschrittlicher Geistlicher" zu spalten.

„Einige Zeit vor der Auslösung der großen Gewaltmaßnahmen gegen die Katholiken im Jahre 1951 beriefen die Funktionäre der Gemeindeverwaltung von Peking eines Tages zahlreiche Personen in den Kulturpalast, die mehr oder weniger repräsentativ für die verschiedenen Parochien sein sollten, darunter den Sekretär des Erzbischofs. Es ging darum, einen ‚Delegierten' auszuwählen. Zu Beginn der Sitzung übernimmt einer der Funktionäre das Präsidium. Auf der Tribüne sitzen Personen, die den Gläubigen nur wenig bekannt sind. Der Vorsitzende beginnt damit, die Regierung überströmend zu preisen, die in ihrer Fürsorge die Katholiken auffordere, sich bei ihr vertreten zu lassen. Die Rede schließt mit dem Vorschlag, nach dem System zu verfahren, daß mit erhobener Hand abgestimmt wird. Diese Vorbedingung wird angenommen, indem die Anwesenden aufgefordert werden, die Hand hochzuheben! Dann schildert eine unbedeutende Person, welche Qualitäten dieser ‚Delegierte' besitzen muß: Er soll ja insbesondere persona grata bei der Obrigkeit sein, damit diese ihm auch ihr Wohlwollen bezeugen kann. Schluß: ‚Neben mir steht Herr M., der alle diese Anforderungen erfüllt. Ich schlage deshalb vor, daß wir unsere Hände erheben und ihn damit benennen.' Alle Leute auf der Tribüne folgen alsbald seinem Wunsch; im Saal unten tun es einige auch, obwohl praktisch niemand den in Aussicht Genommenen kennt. Der Funktionär, der dies alles in Szene setzt, besteht aber darauf: ‚Ich glaube, daß gewisse Leute in dieser ehrenwerten Versammlung mich nicht ganz verstanden haben: wenn wir zustimmen, heben wir die Hand!' Dieser ausdrückliche Befehl wird sofort von der Hälfte der als Statisten Auftretenden befolgt. In dem Schweigen, unter den forschenden Blicken tun die anderen allmählich das gleiche. Als der Sekretär des Bischofs dieses Resultat bemerkt, gibt er schließlich auch seine Zustimmung, ohne seinerseits die beiden Kandidaten vorzuschlagen, die er noch vor Beginn der Versammlung in einer privaten Unterredung mit einigen Teilnehmern in Aussicht genommen hatte.

Eine solche Szene und alles, was ihr folgt, muß man sich in dem Moment in Erinnerung rufen, in dem man die Frage der ‚Wahlen' von Bischöfen erörtert, die sich seit 1958 in China abgespielt haben.

Johannes XXIII. hat diesem Thema einen Hauptteil seiner konsistorialen Ansprache vom 15. Dezember 1958 gewidmet ... Zum ersten Male wird hier in einem päpstlichen Dokument über China das Wort ‚Schisma' gebraucht, und zwar mit spürbarer Bewegung, auch wenn das der Sache nach schon in der Enzyklika Pius' XII. vom 29. Juni 1958 angedeutet ist.

Um die Tragweite zu präzisieren, gibt ein sicherlich autorisierter Kommentar des ‚Osservatore Romano' vom 21. Dezember 1958 einen wertvollen Hinweis: ‚Das soll nicht etwa bedeuten, daß sich die Katholiken im Schisma befinden; es soll vielmehr heißen, daß jedenfalls im Augenblick in China das Recht, die Gemeinschaft der Katholiken zu repräsentieren, von der Regierung und in ihrem Namen vom Kultministerium verliehen wird, und zwar verliehen nur einer Vereinigung (association), die auf Befehl des Generalsekretärs des Ministerrats (Januar 1956) gegründet wurde.'

Seit mehreren Jahren — man weiß es wohl — ist der ganze Apparat der kommunistischen Propaganda in China darum bemüht, die Gläubigen dahin zu treiben, ihre Ver-

bindung mit dem universalen Zentrum des Katholizismus zu lösen: Der Feldzug der ‚drei Autonomien', der Kampf gegen den päpstlichen Beauftragten, der in seinem Domizil arretiert und dann des Landes verwiesen wurde, die Beschimpfung des Vatikans und des Papstes, die des Imperialismus bezichtigt werden; die Ankündigung, die ‚wirtschaftlichen und politischen' Bindungen mit Rom zu lösen, wobei unter diesem Begriff alle kirchlichen Verwaltungsmaßnahmen verstanden werden und man tatsächlich so weit geht, den Delegierten der Kommunisten das Recht zu reservieren, diejenigen zu bestimmen, die würdig oder nicht würdig sind, die Sakramente zu empfangen und zu spenden.

Wer so etwas nicht miterlebt hat, kann sich kaum den Druck und die Gewalt vorstellen, die mit beständiger Beharrlichkeit auf die Katholiken ausgeübt wurden. Die schandbaren Anschuldigungen gegen die Missionare, ihre Austreibung und Folterungen sind nur ein Teil des Prozesses, der in die Wege geleitet wurde. Eine sehr große Zahl von Bischöfen, Priestern und chinesischen Laien wurde eingekerkert und den schlimmsten Mißhandlungen unterworfen, an denen mehrere gestorben sind. Viele wurden in die Zwangsarbeitslager verschickt. Man hat ihre entstellten und lügnerischen ‚Geständnisse' verbreitet. Am schlimmsten in ihrer Reichweite ist jedoch die Tatsache, daß alle oder doch beinahe alle einer zwangsweisen ‚Schulung' unterzogen wurden, sei es in wiederholten und endlosen Bezirksversammlungen, sei es in verlängerten geschlossenen Sitzungen, die Monate hindurch dauerten. Die ‚Reform-Komitees', die 1951 eingesetzt wurden, um die Kirchen, die Geistlichkeit und die Gläubigen zu kontrollieren, wurden oft Werkzeuge dieser wahrhaften Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

Unter diesen Bedingungen gelang es dem Kultministerium schließlich im Jahre 1957, eine konstituierende Vesammlung der *patriotischen Vereinigung chinesischer Katholiken* einzuberufen. Dennoch waren noch nicht alle ‚Delegierte' geneigt, der schismatischen und häretischen Linie zu folgen. Von diesem Augenblick an und auch später wurde ein unerhörter Druck auf sie ausgeübt, um sie auf Gleichschritt zu bringen . . .

Schließlich begann man nach achtjähriger Anstrengung, unter der Ägide der patriotischen Vereinigung neue Chefs für die Diözösen zu ‚wählen', deren Priester entweder gestorben, ausgetrieben oder eingekerkert waren: offiziell ungesetzliche und mißbräuchliche Aktionen. Trotz einem mißbilligenden Telegramm des Heiligen Stuhls wurden im April auf diese Weise zwei Franziskaner-Pater zu Bischöfen von Hankau geweiht: eine materiell gesehen schismatische Handlung, welche die Exkommunikation der Gewählten und des Weihenden nach sich gezogen hat. Rom muß hier festbleiben, um die Prinzipien sehr deutlich einzuschärfen, obwohl es ohne Zweifel um die ganz besonderen Umstände eines Telegramm-Austausches weiß, der notwendigerweise durch die Hände der kommunistischen Behörden geht und von ihnen kontrolliert wird. Es ist deutlich, daß es sich zumindest bei dem Weihenden, sehr wahrscheinlich aber auch bei den neuen usurpatorischen Bischöfe selbst um einen der Fälle handelt, in denen die Verfolger eine Zustimmung erpreßt haben, die — wie die Enzyklika sagt — beinahe nichts Menschliches mehr an sich hat.

Schon im Jahre 1952 schrieb ein Erzbischof von China . . . : ‚Das *formelle* Schisma (der Wille, eine vom Papst getrennte Kirche zu begründen) ist überhaupt nicht zu befürchten. Das, was schon vorhanden ist und was noch mehr und mehr kommen wird, das sind Gemeinden, die *materiell* von jeder Verbindung mit dem Stellvertreter Christi abgeschnitten sind. Aber es gibt keinen Willen zum Schisma, selbst nicht bei den sich am weitesten vorwagenden Priestern und Christen. Es ist eine der offensichtlichsten Tatsachen des chinesischen Katholizismus, die die aktuelle Verfolgung offenbar gemacht hat: die Tiefe der Bindung an den Papst' . . ."

BÜCHER

Exemplarische Besinnung

Max Frisch, Tagebuch. Suhrkamp Hausbuch. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1958, 468 S., 7,80 DM. – *Max Frisch*, Biedermann und die Brandstifter. Ebenda 1958, 174 S., 7,– DM.

Max Frisch zählt zu den diskutiertesten Autoren unserer Gegenwart. Er ist zugleich einer der erfolgreichsten. Das vergangene Jahr brachte ihm gleich eine Reihe von Preis-Auszeichnungen, darunter den angesehenen Darmstädter Georg-Büchner-Preis. Frisch ist für die Prosa wie für die Bühne gleich begabt: ein seltenes Ereignis in unserer deutschen Literatur. Er ist — nicht zuletzt — ein glänzender Tagebuch-Schreiber. Das Tagebuch ist ein Ausdrucksmittel, das sich seit Jahren einer gewissen Beliebtheit erfreut. Es ist zugleich eine der variabelsten Mitteilungsformen. Man bedenke die Spannweite von Jüngers hochstilisierten Diarien, von Paveses geistigen Stellungskämpfen bis hin zu Beckmanns und Schlemmers knappen, sachlichen Itinerarien, den Markierungen ihres Arbeits- und Lebensweges. Max Frisch hat vor Jahren schon ein „Tagebuch" herausgebracht In einer wohlfeilen Ausgabe kann man ihm nun wieder begegnen und aus einem Abstand von zehn Jahren gut ermessen, was es mit den Bestandsaufnahmen dieses Schweizers kurz nach dem zweiten Weltkrieg auf sich hat. Man prüft unwillkürlich die Stichhaltigkeit dessen, was Frisch damals auf seinen Reisen quer durch Europa notierte.

Frisch hatte als „Neutraler" in den Jahren 1946 bis 1949, aus denen seine Niederschriften stammen, die Möglichkeit, das von den Schrecken des eben zu Ende gegangenen Krieges geschlagene Europa, den geistig, moralisch, menschlich schwer erschütterten Kontinent mit einer Unvoreingenommenheit in Augenschein zu nehmen, die den kämpfenden Parteien begreiflicherweise abging. Er war in unserem Ruinen-Land, aber er war auch in Polen, sah Warschau, nahm an einem Intellektuellen-Kongreß in Breslau teil, lebte in der Nordsee-Einsamkeit von Kampen auf Sylt, durchreiste das südliche Frankreich. Er hatte für seine Arbeit wichtige Begegnungen (mit Brecht und Wilder, aber auch mit Ungenannten und Unbekannten, mit Schriftstellern wie mit Kollegen vom Architektenfach). In dem, was er in diesem Unterwegs, aber auch in der Schweizer Heimat niederschrieb, bildete sich da und dort schon Späteres ab: Anregung und erster Entwurf. Man erfährt auf diese Weise etwas von der Herkunft einiger seiner Bühnenstücke, so des „Grafen Öderland", von „Als der Krieg zu Ende war", des „Don Juan".

Was an diesen Bestandsaufnahmen bewegt und oft erschreckt, ist — ein Jahrzehnt danach — die Scharfsicht, die Witterung für neue Verhängnisse, für neue Reduzierungen der Menschlichkeit angesichts der gerade beendeten Todeskämpfe (so, wenn er in einer Meditation aus dem Zürcher Café Odeon in *einem* Satz festhält: „Die Teilung Deutschlands, seit Kriegsende vorhanden, ist nun verkündet und vollstreckt — es liest sich wie die Exposition eines Dramas"). Frisch reiste und sah mit leidenschaftlicher Aufmerksamkeit. Es war eine Reise, die nichts mit einer wie immer gearteten „sentimental journey" zu schaffen hatte, vielmehr eine Reise auf der Suche nach der Gerechtigkeit, der Anständigkeit und Ehrlichkeit einer Epoche, deren beste Möglichkeiten soeben im Blut erstickt waren. Frisch, der junge, stürmisch erfolgreiche Architekt (der im Begriffe steht, der Stadt Zürich ein hochmodernes Schwimmbad zu errichten), ist im „Tagebuch" zugleich der junge, „davongekommene" Autor, der in Gesprächen, Szenen, Meditationen Befunde mitteilt, der Sorgen und Hoffnungen äußert, den — vor allem — keine Ressentiments plagen und der darum uns Deutschen mit der bemerkenswertesten Unbefangenheit gegenübertreten kann (die zuweilen so wenig „bequem" ist, wie es in der Natur der Unbefangenheit liegt). Frisch ästhetisiert nichts. Sein eidgenössischer Realismus hat beides nicht nötig, um zum Chronisten jener späten vierziger Jahre zu werden.

Der Typus des Frisch'schen Tagebuchs gehört jenem Diarien-Typ an, der Privates — wenngleich es zugelassen ist — an den Rand der Notizen rückt und den Zug zum „Öffentlichen" hat. Öffentlichkeit hier in einem sehr weiten Sinne verstanden, noch spürbar in des Autors Hang zur Parabel, zur „exemplarischen" Besinnung, einer be-

stimmten, Fazit ziehenden Gesprächigkeit. Und zur Öffentlichkeit gehören auch die Städte, die Landschaften, die Menschen dieser Landschaften, die Frisch oft schnappschußhaft scharf festhält, makabre und zarte Szenen, Farben, Lichter, aber auch grau verhängte Anblicke, gehört karge, männliche Schwermut, die sich nicht aufhalten mag und zur nächsten Notiz eilt, die um so leuchtender und ein-leuchtender dasteht. — Die Fülle der harten Materialien verwirrt Max Frisch nicht. Er versucht vielmehr, Ordnung in sie zu bringen, Linien zu ziehen, Verbindungen herzustellen. Ein ruhiger menschlicher Ton ist auf dem Grunde seiner Tagebuch-Prosa rege, ein Ton, zu dem wir Deutschen damals begreiflicherweise — aufgewühlt, wie wir waren — nicht hinzufinden vermochten. Er ist es auch, den man bei der Lektüre des „Tagebuchs", heute mehr als vor zehn Jahren, als Kern der chronistischen Mitteilung herauszuhören gelernt hat.

Appell an das Menschliche im Menschen, wenn auch mit den Mitteln des Absurden, ist „Biedermann und die Brandstifter", ein Stück, das im März vergangenen Jahres in Zürich seine Uraufführung erlebte, von dem auch eine Hörspielfassung vorhanden ist. Herr Biedermann, der nicht aus seiner sorglosen Bequemlichkeit aufzuweckende Klein- und Spießbürger, gedankenlos auf eine gefährliche Weise, nimmt sich die „Brandstifter" selber in sein Haus, leistet ihnen alle nur mögliche Hilfe bei der Vorbereitung ihres Verbrechens (bis zu den überreichten Streichhölzern!). Er will nicht an das Brandstifterische im Nächsten glauben. Er fällt auf ihn herein, wird sein Opfer. Eine Parabel also auch hier! Ein bitteres Exempel, das gegeben wird, mit einem makabren, wachen, durchrationalisierten Humor von seiten des Verfassers. Frischs Humor nimmt zuweilen schneidende Schärfe an. Er arbeitet mit dem griechischen Chor nach der Art der antiken Schicksalstragödie. Zum Schluß heißt es, von ihm gesprochen: „Was nämlich jeder voraussieht, lange genug, dennoch geschieht es am End: Blödsinn, der nimmerzulöschende, jetzt Schicksal genannt." Frisch hat hier überall ironische Härte. Er schenkt den Lesern, den Theaterbesuchern nichts. Er schenkt *sich* nichts. Er ist deshalb so hart, weil er resigniert ist. Resignation steht hinter dem Stück über-mächtig auf. Die Grenze wird in ihr erkennbar. Die Chancen des „Biedermann" liegen woanders, nicht so sehr im „schwarzen" Humor als vielmehr in der Redlichkeit, in der Frisch die Denk- und Reaktionsträgheit des Herrn Jedermann aufdeckt und — in einem Lehrstück — durchexerziert.

Karl Krolow

Gefängnisse, Lager und Krieg

Margarete Buber-Neumann, Von Potsdam nach Moskau. Stationen eines Irrweges. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1957, 480 S., Ln. 16,80 DM. — Als Gefangene bei Stalin und Hitler. Eine Welt im Dunkel. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, Neuausgabe 1958, 465 S., Ln. 16,80 DM. — *Jochen Klepper*, Überwindung. Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1958, 292 S., Ln. 12,80 DM. — *Aurel von Jüchen*, Was die Hunde heulen. Die sowjetische Wirklichkeit von unten betrachtet. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1958, 490 S., Ln. 13,80 DM.

Die Empörung des kleinen Mädchens über die „erschütternde Geschichte von dem grausamen Schwan", den es auf die „arme" ertrinkende Taube einhacken sieht, und der Impuls, der Ertrinkenden zu Hilfe zu eilen, sind symptomatisch für *Margarete Buber-Neumanns* Verhalten in ihrem ganzen späteren Leben. Ihre Auflehnung gegen jede Art von Gewalt führte sie schon in einen Gegensatz gegen den Vater, in dem sich „der preußische Feldwebel mit dem bäuerlichen Patriarchen" verband — während die Mutter „eine angeborene Achtung vor den Rechten der Persönlichkeit besaß" —, und dann über den bürgerlichen „Wandervogel" und die „Freideutsche Jugend" in die Kommunistische Partei. Vorzüglich charakterisiert sie die Zeit der „Jugendbewegung" und die spezifische Mentalität ihrer führenden Persönlichkeiten: ihre ehrliche Begeisterung, aber auch ihre Naivität und ihren Hang zum Theaterhaften — wie denn die Menschenschilderung zu den Hauptvorzügen ihrer beiden Erinnerungsbücher gehört. Wenn sie von der Jugendbewegung erzählt, zieht sie auch noch alle Register ihres Humors, der später, bei der Schilderung kommunistischer Führer, nur mehr am Rande und nur bei den „menschlichen" Gestalten unter ihnen — wie etwa Ernst Thälmann — mitspricht. Doch verschafft ihr neben der unbestechlichen Scharfsichtigkeit gerade auch ihr Humor den Abstand zum eigenen Erleben, der die Selbstdarstellung in beiden Büchern so frei von Sentimentalität und Pathos werden läßt. Durch den Protest gegen das Bestehende und den Willen zur Menschheitsbeglückung und -verbesserung

in die Reihen des Kommunismus getrieben, bleibt Margarete Buber-Neumann ihm auch dann treu, als er sein wahres Gesicht zeigt und in ihm — wie sie mehrfach hervorhebt — die Initiative des opferbereiten einzelnen mehr und mehr durch das Diktat eines seelenlosen und erstarrten Parteiapparates und seiner Drahtzieher abgelöst worden war. Wie viele andere versucht sie sich über den veränderten Kurs zu täuschen, der statt der Freiheit und dem Wohl des Arbeiters die Gewaltherrschaft weniger Ehrgeiziger zum Ziele hatte. Als Lebensgefährtin Heinz Neumanns, den Stalin erst für seine Absichten verwendet, dann aber, als es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen kam — namentlich über die Bekämpfung der Nationalsozialisten —, bei der „großen Säuberung" der dreißiger Jahre „erledigt" hatte, wird sie mit in dessen Untergang hineingezogen. Mit der Verhaftung Heinz Neumanns in der Nacht des 27. April 1937 im Hotel „Lux" in Moskau (der ihre eigene erst im Jahre darauf folgt) endet ihr Buch „Von Potsdam nach Moskau". Es heißt im Epilog: „Jetzt ging es ans Bezahlen. Eine Rechnung mußte beglichen werden. Und dieser unumgänglichen Notwendigkeit gegenüber befand ich mich allein. Mein eigenes Schicksal hatte begonnen." Von diesem Schicksal erzählt Margarete Buber-Neumann in dem Band „Gefangene bei Stalin und Hitler". Sie bewältigt es, indem sie dem Geist und Empfinden des Kindes treu bleibt, das sich gegen den „grausamen" Schwan empört und der „armen" Taube helfen will. Ihr Erinnerungsbuch sagt nichts darüber, inwieweit sie noch immer an der ursprünglichen kommunistischen Ideologie festhält, doch scheint ihre Hoffnung auf Weltverbesserung durch politische Neuorientierung noch nicht erloschen. So schreibt sie angesichts der Opferbereitschaft der „Zeugen Jehovas", mit denen sie im Lager Ravensbrück zusammenkam und deren Blockälteste sie eine Zeitlang war: „Wieviel einfacher hat es doch ein religiöser Märtyrer, für den es ein leuchtendes Jenseits gibt, als solch ein politischer ‚Gläubiger', der stirbt, damit durch seinen Kampf und Opfertod die kommenden Generationen besser leben mögen." So ist die „Menschlichkeit", die uns auch in diesem Buch begegnet, die des „Menschen allein", des autonomen Menschen. Mit ihr gewinnt Margarete Buber-Neumann in allen Lagern sehr schnell die Sympathien ihrer Mitgefangenen, denen sie auch in für sie selbst gefährlichen Situationen beisteht. So kann sie nicht nur satanische Maßnahmen beider Diktaturen und das bestialische Verhalten einzelner Aufseher und Vorgesetzter schildern oder realistische Bilder schmutzstarrender sibirischer Baracken und Karikaturen aus dem deutschen „Reich der Ordnung" zeichnen (im KZ Ravensbrück mußte jeder Häftling sein Wischtuch in Form einer Männerkrawatte an seiner Schranktür hängen haben!), sondern auch über tiefe menschliche Verbundenheit und zarte seelische Freundschaft berichten.

Eine Menschlichkeit ganz anderer Art stellt sich in dem Kriegstagebuch dar, das *Jochen Klepper* während seines Einsatzes an der Ostfront vom 1. Januar bis 8. Oktober 1941 geführt hat. Hier finden wir nicht jene natürliche Menschlichkeit, die der Mensch von sich aus besitzt und die sich, wenn sie nicht durch irgendwelche Ideologien gehemmt wird, frei ausströmt, sondern die von Gott geforderte Menschlichkeit. Klepper geht es nicht darum, daß der Mensch sich selbst treu bleibt, sondern daß er dem Bild vom Menschen, das Gott in seinem Wort aufgerichtet hat, zu entsprechen strebt. Dieses Bild steht unsichtbar hinter Kleppers Darstellung seiner Erfahrungen und Erlebnisse im Feld; es gibt uns den Schlüssel, der sie uns erst ganz verstehen läßt, so etwa, daß Klepper über die Vorgesetzten und ihre Grundhaltung weithin positiv urteilt, obwohl er das Hitlerregime selbst und seine Folgen schon sehr früh durchschaut und bereits am 11. Februar 1933 in sein Tagebuch geschrieben hatte: „Diese ‚nationale' Erhebung ist furchtbar." Wir erkennen darin den Dichter des „Vaters" wieder, der, das Psychologische durchdringend, den Soldatenkönig in seinem existentiellen Ringen um Gehorsam gegen Gottes Auftrag zeigt.

Das Bild, das Klepper dem Menschen in der Bibel aufgerichtet sieht, liefert uns auch den Schlüssel zum persönlichen Teil seiner Aufzeichnungen, so zu seinem dringlichen Wunsch, im Kriegseinsatz bleiben zu dürfen, auch als das für ihn als den Mann einer jüdischen Frau offiziell schon unmöglich geworden war, und zu seiner großen Dankbarkeit und Freude über die Anerkennung der Vorgesetzten und die Anhänglichkeit und das Vertrauen seiner Kameraden und vor allem darüber, daß er bei so vielen auf die Kenntnis und das Verständnis des „Vaters" stieß und für alle immer nur dessen Dichter war. Keineswegs steht dahinter persönliche

Genugtuung, sondern dies alles gründet für ihn darin, daß es ihm die so ersehnte Bestätigung gibt, im Auftrag Gottes zu stehen, und daß er in aller „Zerrissenheit" seines Lebens (sein großes Tagebuchwerk berichtet über die einzelnen Phasen) erkennen darf: „ich habe die Botschaft des Evangeliums, und sie wird gehört". Wir finden wichtige Parallelen dazu in Kleppers großem Tagebuch in der überströmenden Freude, als er sich das Amt der Verkündigung, das er seinerzeit mit dem Pfarrerberuf hatte aufgeben müssen, im Schriftstellerberuf wiedergeschenkt fühlt und auch sein Haus immer mehr als „Pfarrhaus" ansehen zu dürfen glaubt. Klepper, der erkannt hatte, wie der Soldatenkönig ganz nur im „Bilde" der Schrift lebte, lebt auch selbst in ihm.

Von diesem Leben und Erleben im „Bilde" her erhält das Kriegstagebuch auch seine künstlerische Prägung. Während Margarete Buber-Neumann sich auch im Schreiben unreflektiert ausströmt, ist bei Klepper immer der Gestalter am Werk, dem jede Eintragung zum Gebilde wird, nicht nur dort, wo er seiner Neigung zum transzendenten Bild nachgibt, sondern — architektonisch streng — sogar dort, wo er nur Stichworte notiert. Vielleicht liegt aber in dieser Tendenz Kleppers, sich selbst und sein Leben im Bild zu sehen, auch die Gefahr für ihn, indem das Bild sich verfestigt und die Transparenz für Gottes Willen verliert. Und diese Gefahr muß aufbrechen, wenn das geforderte Bild eines Tages die erhoffte Bestätigung nicht mehr enthält. Die geheime Angst vor dieser letzten und schwersten Möglichkeit für den Christen, die Klepper wohl kennt, spüren wir auch in diesem Tagebuch des Soldaten Klepper, das sonst so viel freiere und unbeschwertere Töne enthält als das des Dichters daheim. Denn noch hofft er auf „Überwindung".

Bei *Aurel von Jüchen* ist das persönliche Erleben wohl noch wichtig als Ansatzpunkt für die Fragen und Antworten seines Buches über die sowjetische Wirklichkeit, steht aber nicht mehr in der Mitte. Es ist ein Unterschied, ob man die Sowjetunion als Journalist, als internationaler Tourist oder ob man sie als Gefangener in den sowjetischen Konzentrationslagern erlebt. „Der Blick von unten nach oben enthüllt in vielen Fällen weit mehr als der von oben nach unten." „Man muß auch wissen, was die Hunde heulen" — wie es das törichte Grafensöhnlein im Grimmschen Märchen tat, das die Sprache der Hunde verstand und durch das dann der Schatz im Schloß gehoben werden konnte. Um die Freilegung eines vergrabenen Schatzes der Menschheit geht es auch Jüchen. Er entwirft zunächst ein Bild der „armen Hunde" in der sowjetischen Wirklichkeit, der „ganz Alten", der Intellektuellen, der Jugendlichen, aber auch der Arbeiter und Bauern. Er führt uns „mitten hinein in die Erschütterungen, Qualen, Hoffnungen, Versuchungen, in die unsagbaren Leiden eines großen, aber stumm gewordenen Volkes". Dabei zerstört er auch den Optimismus derer, die über dem Wiedereinsetzen des Glockenläutens in ganz Rußland übersehen, daß „die Erleichterung des Lebens der Orthodoxen Kirche durch ein schlimmeres Leiden, als es das Martyrium sein könnte", erkauft ist, da die Kirche „nichts tun oder beschließen kann, was nicht die Billigung des (atheistischen) Staatsrates hätte", und dem Staat das Recht der Stellenbesetzung und den Einbruch in das Beichtgeheimnis zugestehen mußte. Es erhebt sich die Frage: „Ist die Russisch-Orthodoxe Kirche noch die Kirche Jesu Christi? Ist sie nicht längst zu einer Sowjetkirche geworden?" Von Jüchen schildert die Methoden, die das Leiden des russischen Volkes hervorrufen, die Zwangsarbeit, Deportation, Heimatverfremdung, Geist- und Gottverfolgung und fragt nach ihren geistigen Quellen und ihrer Absicht. Dabei erkennt er die Diskrepanz zwischen dem Marxismus und dem Leninismus-Stalinismus. Marx, schreibt er, bezeichnet als „eine der wesentlichsten Quellen seiner Lehre den klassischen Humanismus"; er fragt „nach den Bedingungen der Verwirklichung von Humanität". Vom Proletariat erhofft er sich „eine menschliche Gesellschaft", im Gegensatz zu den früheren Formen, die durch Privilege, Titel und Leistungen bestimmt waren. Der Leninismus dagegen zerstört das Menschenbild zugunsten der Diktatur des Staates, eines Staates, aus dessen „philosophischer Oligarchie" (Zentralkomitee der Kommunistischen Partei und Politbüro) sich „der Überphilosoph Stalin" emporgehoben hat, indem er „alle seine philosophischen Nebenbuhler hatte umbringen lassen"! Von Jüchen beleuchtet den Dogmatismus dieser „Pseudophilosophie", die sich absolut setzt und als „philosophische Heilslehre" Gehorsam „im existentiellen Sinn" fordert. Er nennt diesen Dogmatismus den Zwillingsbruder des Terrors; ja, „der Dogmatismus

bringt den Terror hervor"! Doch läßt sich dieser Terrorismus nach von Jüchens Meinung eben nicht in gerader Linie auf Marx zurückführen, sondern in ihm hat eine ihm „fremde, asiatische Geistigkeit" den Marxismus usurpiert. Dagegen legt von Jüchen vier andere Quellen für „alle gedanklichen und lebensmäßigen Fehlentwicklungen" des Kommunismus bloß: die „mechanistische Betrachtung der Welt der Natur", die „mechanische und rein kausale Betrachtung der Geschichte", die „instrumentale Betrachtung des Menschen" und die „utilitaristische Betrachtung des Rechts". Diese Fehlerquellen hat nicht Rußland, sondern Europa hervorgebracht; sie sind „überall unter uns im Schwange". Die Sowjetunion hat ihnen nur eine „totalitäre, eine ausschließliche Wirksamkeit" gegeben und dadurch die „erschreckende Furchtbarkeit" dieser Betrachtungsweisen enthüllt. So steht uns ein selbstgerechtes Urteil wenig an, und der Protest Europas gegen die Aufopferung des Menschen an eine Zwangsordnung muß zugleich ein Selbstgericht enthalten, das Selbstgericht im Zeichen des „Schatzes", in dessen Licht sich der Mensch wieder „dem Mitmenschen nach Gottes Willen verbunden" sieht.

Martha Glaser

Illusion einer Freifahrt

Michel Butor, Paris–Rom oder Die Modifikation. Roman. Aus dem Französischen von Helmut Scheffel. Biederstein-Verlag, München 1958, 307 S., Ln. 14,80 DM.

Die Entwicklung des französischen Schriftstellers Michel Butor, dessen dritter Roman diesen Herbst in deutscher Übersetzung erschienen ist, hat ein Anrecht auf unser Interesse. Nicht nur weil „La Modification" vor einem Jahr in Frankreich berechtigtes Aufsehen erregt hat — der schwer übersetzbare Titelbegriff wurde in der deutschen Ausgabe beibehalten —, sondern weil hier in geschlossener und durchgeführter Form Tendenzen zu beobachten sind, wie sie auch im deutschen Roman der Gegenwart vereinzelt auftreten.

Das Problem, vor das uns Butors Roman stellt, erschließt sich am ehesten, wenn wir auf zwei praktische Übersetzungsprobleme eingehen. Zunächst der Titel. „La Modification" mit „Die Wandlung" oder „Die Abwandlung" zu übersetzen, geht schon darum nicht an, weil wir im Deutschen den unbestimmten Artikel bevorzugen würden, wodurch der definitive Charakter einer sozusagen kanonischen Durchführung verloren ginge; außerdem würde ein Titel wie „Wandlung" unwillkürlich ein „Sichverwandeln" mit einschließen, und gerade zu diesem subjektiv-reflexiven Bedeutungsgehalt stellt sich Butor in scharfen Gegensatz. Das erste, was dem Leser auffällt, ist die Anredeform, deren sich der Verfasser bedient. Sein Held ist weder ein Herr X, von dem etwas erzählt wird, noch erzählt Herr X von sich selber, vielmehr ist der Reisende, der sich morgens erschöpft in einem Zugabteil niederläßt, um die Reise von Paris nach Rom zurückzulegen, ein Mittelding zwischen Ich und Er, ein subjektiv-objektives Neutrum zunächst, das sich im Laufe der Fahrt mit Eindrücken füllt und auf Grund früher Stadien seines Daseins bestimmte Erwiderungen auf sie findet. Vorgeführt wird diese halbschlächtige Person als ein Du, was im Deutschen um einige Grade zu intim wirkt, denn in dem französischen ‚vous' schwingt vernehmlich das unpersönliche ‚man' mit, so wie wenn man im Deutschen sagt: „Gehe du mal drei Stunden zu Fuß: das macht dich kaputt."

Dieses familiäre ‚vous' schirmt den Roman gegen die reinpersönliche Akustik ab. Wir verstehen nun auch, warum die „Modifikation" nicht als „Wandlung" oder „Sinneswandlung" aufgefaßt werden darf, weil eine solche sich nur in jenem intimen Bereich abspielen könnte, den Butor nach außen projiziert. Eher verhält es sich umgekehrt. Die Modifikation, der wir im Laufe des Romans beiwohnen, vollzieht sich in Raum und Zeit, in Form einer Reise — eben der Reise von Paris nach Rom —, und zwar ist die Reise nicht symbolischer Ausdruck einer inneren Wandlung, sondern die innere Wandlung ist von der Ortsveränderung in Raum und Zeit nicht nur bestimmt, sondern mit ihr identisch.

Bei schärferem Nachdenken verhält es sich mit der Anredeform ähnlich. Der Unterschied zwischen dem Ich und dem familiären „vous" ist ebensowenig zu unterschätzen wie der zwischen dem „vous" und dem „Er". Nicht nur der Autor gerät in Gefahr, einen Helden, den er in der Ichform einführt, insgeheim mit Persönlichem aufzuladen. Auch der Leser identifiziert sich mit ihm und macht unwillkürlich das äußere Geschehen nicht nur von der Subjektivität

des Helden, sondern von seiner eigenen Nachempfindung abhängig. Führt dagegen der Autor eine Figur als Er (das heißt als Herrn X) ein, so ist er genötigt, ihm ein Wesen, einen Charakter, eine Individualität mitzugeben, kurzum etwas, das ähnlich wie das Ich (aber diesmal objektiv) die Vorgänge auf sich zieht und von sich abhängig macht.

Butor tut in seinem Roman endlich den Sprung, der schon in einer ganzen Anzahl von Nachkriegsromanen fällig war, aber nicht getan wurde. Er liefert das unpersönliche „Er" von Romanfiguren, die entweder das verkappte Ich des Autors oder bewußtermaßen Allerweltsmenschen sind, rücksichtslos an die Betrachtung aus. Er zeigt die Figur vor. Zugleich aber setzt er sie der Welt aus. Jeder Rückgriff auf verheimlichte oder beiseitegebrachte Innerlichkeit wird unterbunden. Was gezeigt wird, enthüllt sich in seinem So-und-nicht-anders-sein. Es kann nicht nachträglich verfälscht, umgebogen oder mit falscher Währung gedeckt werden. Der innere Vollzug passiert die einzelnen Stationen genau so unabänderlich wie der Eisenbahnzug die fahrplanmäßigen Stationen. Das heißt: wir befinden uns in einer Welt, die streng gesetzlich ist, jedoch nicht gesetzlich im abstrakten, sondern im konkreten ontologischen Sinne. Die freie Willensentscheidung wird auf einen Punkt eingeengt, wo sie nicht mehr danach strebt, das Gesetz aufzuheben, sondern durch die Hinnahme des Ganzen und seiner unbeugsamen Modifikation in Raum und Zeit frei zu werden.

Die Fahrt, unternommen von dem französischen Vertreter der italienischen Schreibmaschinenfirma Olivetti, um in Rom die Geliebte abzuholen und in Paris ein neues Leben mit ihr anzufangen, ist keine jener Routinefahrten, die den Helden im monatlichen Turnus die Strecke zurücklegen lassen, sondern sie erfolgt „außer der Reihe", auf eigenes Risiko und eigene Verantwortung hin. Schon darin liegt ein bedeutsamer Hinweis. Diesmal deckt nicht der geschäftliche Auftrag das Vergnügen, das zwischendurch als Belohnung genossen wird, sondern auch hier kehrt sich das Verhältnis unversehens um. Die durch nichts autorisierte Freiheit der Vergnügungsfahrt drängt zu einem Entschluß, zur Erfüllung einer Pflicht der Geliebten gegenüber. Und zwar besteht die Pflicht darin, das Verhältnis mit ihr auf einen rechtmäßigen Grund zu stellen. Aber der Reisende ist verheiratet, er hat Kinder. Seine Ehe ist nicht ausgesprochen unglücklich, aber in Gewohnheit verknöchert und in der alltäglichen Tretmühle schal und leer geworden. Nun aber, da sich der verdrossene Ehemann anschickt, die beengende Hülle abzustreifen und das Glück in Rom dingfest zu machen, sieht er sich vor die Notwendigkeit gestellt, ebendas, was er bisher als Freiheit genoß, in Dienst zu nehmen, das heißt sein Leben mit der Geliebten in Ordnung zu bringen. Wenn er sich seiner Ehepflicht entledigt und an ihre Stelle die Konvention der Unterhaltspflicht treten läßt, so winkt ihm nicht die Freiheit schlechthin, die er am Rande seines Berufslebens und in der beglückenden Ferne Roms als so köstlich empfunden hat, sondern die Pflicht verlagert sich wie eine rollende Kugel von der Gewohnheit auf die Freiheit, ihr Schwerpunkt ruht nicht mehr auf der Verläßlichkeit von Ehestand und Familie, die ihn bisher gefesselt hat, sondern auf einem improvisierten Verhältnis, das genau so willkürlich ist wie die Fahrt „außer der Reihe", aber in seinen Konsequenzen ebenso starr und folgerichtig wie die Abfolge der einzelnen Stationen.

Das Verhältnis zwischen Gewohnheit und Freiheit belehrt den Reisenden darüber, daß die Freiheit immer nur als Modifikation einer Gewohnheit auftritt. Sobald wir daran gehen, die Freiheit zu realisieren, das heißt, sobald wir ihr vielfältiges Alsob in Besitz nehmen, sind wir gezwungen, eine bestimmte Strecke zu wählen, die uns rückwirkend ebenso in Dienst nimmt wie die Gewohnheit, der wir uns um der Freiheit willen entschlagen haben.

Wirklich ist darum in Butors Roman weder die Ehe noch die Liebesillusion, wirklich sind weder die moralischen Werte Pflicht und Freiheit noch die psychologischen Hintergründe, sondern wirklich ist allein die Strecke Paris—Rom, die an sich genommen dieselbe bleibt, in welcher Richtung sie auch zurückgelegt wird und welcherlei Modifikationen sie im Bewußtsein hervorbringt. Gesetz und Ablauf sind in der Wirklichkeit jeweils eindeutig. Die Illusion einer Freifahrt, Illusion darum, weil in dem Wahn angetreten, es sei dem Menschen verliehen, zwischen Notwendigkeit und Freiheit zu wählen, hat nur in der Fiktion, das heißt solange man sie für sich behält, eine Art Wirklichkeit. Die Ehefrau in Paris hält sie für eine Geschäftsreise. Die Ge-

liebte in Rom darf nie von ihr erfahren. Um auf ihre Art wirklich zu bleiben, darf sie nichts weiter sein als ein Doppel der Wirklichkeit. Jeder Versuch, sie eigenen Wünschen gefügig zu machen, sie über sich selber hinaus an ein Ziel zu führen, würde ihren Charakter einer Freifahrt aufheben. Denn Freiheit beschert nur die Annahme des Seins in allen seinen unaufhebbaren Modifikationen. Oder auf das Beispiel im Roman bezogen: um die Geliebte von Rom nach Paris zu bringen, wären ebensoviele unwiderrufliche Schritte erforderlich, wie sie die Auflösung des gegenwärtigen Verhältnisses, der Ehe, erforderlich macht, ja die Zahnräder beider Notwendigkeiten — Wunscherfüllung und Selbstbefreiung — würden ineinander greifen müssen, und damit wäre die Freiheit, um derentwillen der Versuch unternommen wird, aufgehoben.

Frei bleibt die Fahrt von Paris nach Rom nur dann, wenn sich das Bewußtsein dessen, der sie antritt, von dem Gesamtverhältnis zwischen Ausgangspunkt und Ziel samt allen dazwischenliegenden Stationen, Umkehrungen und Abwandlungen Rechenschaft gibt, ohne der Illusion zu verfallen, daß er den notwendigen Charakter der Wirklichkeit an irgendeinem Punkt aufheben könnte. Es kommt im Verlauf der Fahrt zu einer Katharsis, zu einer „Vernichtminute", um mit Jean Paul zu sprechen, an dem Punkt nämlich, wo den Reisenden das Bewußtsein der Strecke derart überwältigt, daß sein Ich vor ihm zunichte wird. Diese Ich-Vernichtung eröffnet jedoch zugleich eine neue Dimension.

Die rein technische Streckenverbindung Paris—Rom wandelt sich zurück in eine mythische Verbindung. Der technische Realitätsbezug, der auf den einzelnen keine Rücksicht mehr nimmt, schlägt um in den mythischen Bezug, der mit dem einzelnen noch nicht rechnet. Der Reisende befindet sich am Schnittpunkt zwischen beiden. Die Illusion, daß technischer Komfort ihm zuliebe geschaffen sei, trägt ihn nicht mehr — so wenig den Menschen von heute die Illusion trägt, daß die Raketenfahrt zum Mond ihm zuliebe unternommen werde —, und zugleich taucht hinter der humanistischen Geschichtsfolie die Geschichte als magische Wirklichkeit auf.

Hier nimmt Butors Modifikation eschatologische Züge an. Unter dem Gesichtspunkt der Unabänderlichkeit und Abgeschlossenheit wird das Sein in der Vielfalt seiner Modifikationen wahrgenommen und dem Ich nur die Freiheit zuerkannt, es enthaltsam als reines Auge zu spiegeln.

Karl August Horst

Berechnungen, Zahlen und ein Schimmer „von oben"

Bruce Marshall, Auf Heller und Pfennig. Roman. Übersetzt von Gerd van Bebber und Ernst Sander. Jacob Hegner Verlag, Köln und Olten 1958, 412 S., Ln. 16,80 DM.

Seit „Keiner kommt zu kurz" ist hier Paris zum ersten Mal wieder Schauplatz eines Romans von Bruce Marshall. Aber es ist nicht das Paris des Abbé Gaston, des Vaters der Armen und Verfolgten, dessen urchristliche Nächstenliebe und Gläubigkeit in die dunkle Stätte seines Wirkens soviel inneren Glanz und Wärme bringt. „Auf Heller und Pfennig" spiegelt ein ganz anderes Milieu. In der Zeit des Stavisky-Skandals, der zu Beginn des Jahres 1934 auffliegt und die wirtschaftliche und politische Krise Frankreichs wieder einmal unübersehbar in den Mittelpunkt rückt, soll eine englische Treuhandgesellschaft eine Bankunterschlagung in Paris aufdecken. Es läge nun nahe, bei einem solchen Thema das kriminalistische Moment und die detektivischen Möglichkeiten in den Mittelpunkt zu rücken. Der Autor packt es jedoch ganz anders an. Sein Hauptinteresse gilt — wie könnte es bei Bruce Marshall anders sein — den Menschen, in deren Kreis er uns führt, ihrem beruflichen Wirken und ihrem privaten Dasein. Wir werden mit den kleinen und gehobeneren französischen Bankangestellten konfrontiert, und vor allem mit den in Paris lebenden englischen Wirtschaftsprüfern, einer recht trockenen Gesellschaft. „Sogar die Tüchtigen, wie Morven, schienen zur Erlernung ihres Berufes soviel geistige Energien verbraucht zu haben, daß kein bißchen Grütze für etwas anderes mehr übrig geblieben war", heißt es einmal. Ehrgeizig und pflichtbewußt in ihrer Arbeit, trotz der Erbitterung über die schlechte Bezahlung — die Gelder stecken zu ihrem Ärger die „hohen Tiere" ein! — sehen wir sie emsig bei der Lösung ihrer Aufgabe. Jeder findet eine andere „Kette von Unausweichlichkeiten", die auf die Spur der Unter-

schlagung zu führen scheint und schließlich wieder in sich zusammenfällt. Marshall treibt da ein ergötzliches Spiel mit Irreführungen, Verwechslungen, falschen Schlüssen; fortwährend unterbricht er einen Faden, um einen anderen wieder weiterzuführen, und erreicht damit eine so intensive Spannung, wie man sie bei der nüchternen Materie, die er zudem mit finanztechnischen Details spickt, nicht für möglich halten möchte.

Nicht weniger aufregend ist die Schilderung der privaten Existenz dieser Treuhänder, ihrer Ehefrauen und Freundinnen. Hier glänzen sehr pariserische Lichter auf, etwa in den Wirtshaus- und Barszenen, bei der köstlichen Schilderung der Familienpension „Mon Repos"; und gar das „Haus des Heute ohne Morgen" — ein Treffpunkt leichtfertiger Lebemänner mit mondänen Kurtisanen — „keine Dirnen", heißt es ausdrücklich! Das alles sind unvergleichliche Möglichkeiten für Marshall, seine übermütige Ironie spielen zu lassen. Ein wenig grimmiger wird diese Spottlust, wenn er schildert, wie sich verschiedene Wirtschaftsprüfer so einseitig ihrem Beruf hingeben, daß ihm ihre mitmenschlichen Kontakte zum Opfer fallen. Es gibt da unwahrscheinliche Episoden! Morven, einer der Pariser Teilhaber der englischen Treuhandgesellschaft, verlangt von seiner kunstbeflissenen Frau eine Haushaltsgeldaufstellung in Goldwährung und treibt sie mit solchem Ansinnen schließlich in Abenteuer, die ihrem Wesen gar nicht entsprechen. Dann ist da der junge Wirtschaftsprüfer Syme, in dem Marshall wohl ein Stück eigener Vergangenheit heraufbeschwört (war er doch selbst vierzehn Jahre Wirtschaftsprüfer in Paris). Wenn er dessen literarische und sonstige Eskapaden auch mit gutmütigem Spott bedenkt, so gilt ihm doch seine unverkennbare Zuneigung. Er hat ein Herz, und seine verschiedenen „entrepoulettes" münden schließlich in die echte große Liebe, die in diesem Buch sehr sparsam aufscheint.

Mehr als sonst bei Marshall wird hier die andere, die metaphysische Welt von der sehr konkreten Auseinandersetzung mit dem praktischen Leben und den irdischen Verstrickungen in den Hintergrund gedrängt. In zwei Gestalten rückt sie aber in den Blickpunkt. Da ist einmal Wormit, der schottische Konvertit, der soviel über die Unzulänglichkeit der zeitlichen Gestalt der Kirche grübelt und Gott anfleht, „es möge doch seine Richtigkeit haben mit dem Christentum". Und Marshalls ganze Liebe schließlich, die sich dem Leser mitteilt, gilt dem alten Dugommier, dem einzigen Franzosen unter den Wirtschaftsprüfern, einem ebenso gebildeten wie weltfremden Mann, dem das Leben böse mitspielt. In seiner Hilflosigkeit und Verletzlichkeit wird er von allen herumgeschubst, mißachtet und ausgenützt. „Als Wirtschaftsprüfer war er nicht gerade ein Genie". Und doch ist es Dugommier, der schließlich die Unterschlagung aufdeckt, gerade in dem Augenblick, als er eines Mißverständnisses wegen von der Firma entlassen wird. Das ist einer jener hintergründigen Schachzüge, an denen dieses Buch reich ist.

Die irdische Welt rundherum, verfangen in ihren unzureichenden Berechnungen und Zahlen — nicht nur auf dem Gebiet des Bankwesens —, mit ihr werden wir hier konfrontiert. Und hier und da, sehr verhalten, ein Schimmer „von oben", der die Perspektiven verschiebt und alles an seinen richtigen Platz rückt. Das ist, meinen wir, ein unüberhörbarer Anruf auch für den „aufgeklärten" Menschen, der sich dem unverhüllten metaphysischen Bereich nicht mehr stellen will. Anneliese Dempf

An den Grenzen des Manierismus

Günter Blöcker, Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur. Argon Verlag, Berlin 1957, 372 S., Gzl. 13,80 DM.

Es ist nicht üblich, Literaturkritik auf der Höhe der Zeit theologisch zu lesen. Aber Blöckers ausgezeichnetes Konzept einer atlantischen Synopse, die in 29 faszinierenden Essays über 29 der bedeutendsten literarischen Persönlichkeiten des 19. und 20. Jahrhunderts den Mythos der Einheit der „modernen Literatur" ausbreitet, ist religiös gefärbt: „Wer gelernt hat oder zu lernen bereit ist, in den Chiffren der Kunst Realitäten zu sehen, bewältigtes Dasein, Leben, das zur Unsterblichkeit gezwungen wurde — für den gibt es weder Angst noch Leere noch Verlorenheit oder wie die modischen Vokabeln alle heißen mögen." Musil nannte seine literarische Arbeit einmal „Verweltlichung der mittelalterlichen Klostermystik". Dieser Satz paßt nicht ganz auf Blöckers Unternehmen, denn er will Ver-

lorenheit durch Hineingang in die „Chiffren der Kunst" besiegen, d. h. in besonders bewegte Gegenden des zeitgenössischen Bewußseins. Und diese Kraft der religiösen Suche gibt den Darstellungen eine besondere Intensität. Blöcker hat ein feines Gespür für die religiösen Perspektiven, die den Menschen in seinem Leben prägen. Es geht ihm nicht mehr bloß um eine manieristisch-ornamentale Verklärung der Welt durch schöne, tiefsinnige Worte. Er sucht und findet. Auf der Folie der Literatur und der Dichter entdeckt er ein geheimes inneres Leben: das Erlösungsbedürfnis. Wahrlich ein großes Thema genau auf der Grenze zwischen dem kindlichen Manierismus von heute und der klassischen tieferen Bedeutung. In einzelnen biographischen Zügen, die intensiv herausgehoben sind, wird das religiöse Grundmotiv Blöckers ganz deutlich.

Freilich, der Blätterwald der deutschen Literatur ist bevölkert von Selbsterlösern, und selbsterlöserisch ist Blöcker auch gestimmt. Das Fazit seiner Erlösungssuche ist der Lobpreis der „heiteren Intimität des Mythos" bei Thomas Mann, der „einer bedrückten, verworrenen Welt den heilenden, helfenden, den verjüngten, erhellten, von neuer Festlichkeit umglänzten Mythos geschenkt" haben soll.

Dieses Erlösungsbedürfnis gibt den Essays eine erfreuliche Tiefe; die Kategorien aber, in denen es sich ausspricht, sind diskrepant. „Wille zum Ganzheitserlebnis", „Hinwendung zum Uranfänglichen", „Bemeisterung des Schicksals", „neuer Intellekt" als „Spürhund der Erkenntnis", der sich „bis ins Irrationale" vorwagt, ein „Akt gigantischer Gleichzeitigkeit" — das sind luftige Termini. Und es fehlt nicht das heutige Zauberwort „Struktur", das möglicherweise nichts anderes ist als die blaue Blume der Romantik — gekleidet in den Overall der Industriegesellschaft. Diese formalistische Kunstbetrachtung, der Blöcker nach außen huldigt, ganz im Stile der Zeit, über die er hinausgewachsen scheint, wirft mancherlei Probleme auf. Melvilles Jagd auf den Moby Dick z. B. ist sicher eine „Struktur" — aber was sagt das schon? Weltbild und Glaube überwiegen bei Melville das Formale. Nichts liegt ihm ferner als selbsterlöserische Struktursuche. Moby Dick ist eben das Symbol des Scheiterns aller Selbsterlösung. Der panische Erotismus eines H. D. Lawrence sowie die archaische Springflut der Sprache Faulkners — „Strukturen"? Diese Werke sind nicht Ergebnisse von Struktursuche, sondern besessene Literatur, Beschwörung, bei keinem erreichten Punkt zu Ende. Das Manisch-Panische großer Literatur hat sich noch nie formalistischer Betrachtung gefügt. Hier durchbricht die Faszination des Absoluten alles Ästhetische und Strukturelle, das man kontrolliert, montiert und experimentiert.

Immer in bestimmten Situationen neigt die Gesellschaft dazu, ihre Literatur formalistisch zu verstehen, oder auch mißzuverstehen. Das Anakreontische in mancherlei Verkleidung, die spielende Festlichkeit, überwiegt den heiligen Ernst. Dann betrachtet man Literatur und Geist als einen Luxus, den sich eine anderswo engagierte Gesellschaft in der Freizeit leistet. Dann wird Literatur konsumiert, statt Gegenstand geistiger Auseinandersetzung zu sein. Der konsumierte Poet aber ist eine tragisch-komische Gestalt — der Harlekin ist zum Clown der Industriegesellschaft geworden. Literatur wird als Sport und Spiel mißverstanden — oder als privates Mysterium. Der Leser lehnt es ab, sein Selbstbewußtsein erschüttern zu lassen — die Diagnose ist klar: es ist hohl, es ist bereits erschüttert. Literatur ist dann die Kunst des Blindekuhspiels mit dem Unendlichen. Dieser Menschenschlag Leser kommt tatsächlich auf die Vermutung, die Gestimmtheit, die von einem Kunstwerk ausgeht, sei schon Erlösung, Meisterung des Lebens, Sieg über das Übel.

Der Buchtitel verdient eine kritische Anmerkung: „Die neuen Wirklichkeiten"? Meinten die 29 in der Synopse zusammengestellten Dichter und Literaten eigentlich diese pluralistischen Hülsen moderner Subjektivität? Oder meinten sie nicht eigentlich immer nur die eine einzige Wirklichkeit, in der wir alle leben?

Blöckers Buch ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der gegenwärtigen Literatur. Der Formalismus in seiner inhaltlichen Indifferenz und seinem farbigen aber faden Neutralismus ist ein Stilmoment der belle époque nach 1948, er gehört zu dem dringenden Wunsch der atlantischen nivellierten Mittelstandsgesellschaft, Erlösung und Rettung vor Angst, Leere, Verlorenheit zu konsumieren. Blöcker gibt eine durchgestaltete, polyglott belesene Antwort. Aber er bewegt sich schon an den Grenzen des Manierismus. Er nasführt sich selbst. Sein auf hochkünstlerische Weise vermitteltes Bildungserlebnis der atlantischen Literatur steht auf sichereren Beinen, als die manieri-

stische Verpackung ahnen läßt. Die Essays machen sich über die Vokabeln des Vor- und Nachworts lustig und nehmen ihre Personen ernst, auf den Spuren ihrer künstlerischen Existenz nach dem Absoluten unterwegs. Das Buch ist unterdessen zu Recht in zweiter Auflage erschienen.

Bruno Pohl

Die Welt des Schönen und Guten

Ludwig Curtius, Torso. Verstreute und nachgelassene Schriften. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1957, 344 S., 32 S. Bildteil, Ln. 19,80 DM. — Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen. Ebenda, Bücher der Neunzehn 1958, 358 S., Ln. 9,80 DM.

Joachim Moras, der Herausgeber der „Verstreuten und nachgelassenen Schriften" des 1954 verstorbenen Archäologen und Kunstwissenschaftlers Ludwig Curtius, nimmt für diesen einen Ausspruch Goethes über Winckelmann in Anspruch: „Wenn bei sehr vielen Menschen, besonders aber bei Gelehrten, dasjenige, was sie leisten, als die Hauptsache erscheint und der Charakter sich dabei wenig äußert, so tritt im Gegenteil bei Winckelmann der Fall ein, daß alles dasjenige, was er hervorbringt, hauptsächlich deswegen merkwürdig und schätzenswert ist, weil sein Charakter sich immer dabei offenbart." Deshalb schließen sich die wissenschaftlichen Beiträge in „Torso" mit den nunmehr in den „Büchern der Neunzehn" erschienenen Lebenserinnerungen von Ludwig Curtius zu einem Ganzen zusammen. Man möchte dem Leser wünschen, daß er beide Werke kennenlernt und dabei mit den Lebenserinnerungen beginnt. Der Eindruck ist ein außergewöhnlicher. Denn zum persönlichen Ergriffen-, ja Überwältigtsein von der Welt der schönen Objekte und zur Intensität, mit der er sie in sich hineinnimmt, sammelt und stark macht, gesellt sich bei Curtius der exakte Forschergeist, der jedem einzelnen Zug nachgeht, so daß es innerhalb einer erlebnismächtigen Gesamtsicht zur Entfaltung gerade auch der einzelnen Momente kommt. Das gilt sowohl von den wissenschaftlichen und künstlerischen Objekten als auch von der Charakterisierung von Personen, der Schilderung von Begebenheiten, Zuständen, Landschaften. Wie jeder Gegenstand in seiner Ganzheit geschaut, in seinen Teilen entfaltet wird, so wird er schließlich auch in seinem Zusammenhang mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft beleuchtet. Was auch immer von Curtius behandelt wird — und welche Fülle von Gegenständen enthalten beide Bücher! —, es tritt niemals „museal" auf, sondern immer als zum Leben gehörig.

Stellt man beide Bücher gegeneinander, zeigt sich, daß sich die Lebenserinnerungen (mit den Kapiteln „Hindelang und die Großmutter", „Augsburg, Schule und Gymnasium", „Universitätsjahre München-Berlin", „Erste archäologische Lehr- und Wanderjahre. Politik", „Weltkrieg" u. a.) zu zeit- und kulturgeschichtlichen Betrachtungen ausweiten, während umgekehrt die Abhandlungen in „Torso" zugleich das Gepräge persönlicher Erfahrungen tragen („Begegnung beim Apollo von Belvedere", „Beschreibung eines Bildes", „Heinrich Wölfflin", „Erinnerungen von und an Theodor Heuss" u. a.).

„Seinesgleichen werden wir nicht mehr begegnen", äußert einer seiner Freunde. Und auch uns bewegt bei der Lektüre der Gedanke des Nichtmehrwieder. Denn neben oder richtiger in allem Persönlichen tritt uns in Curtius nochmals ein Vertreter des Humanismus entgegen, eines so umfassenden, so reinen Humanismus, wie er in unserer Zeit in solcher Ursprünglichkeit und Vehemenz nicht mehr zu erwarten war. Curtius' Begegnungen mit der Welt des Schönen besitzen den Charakter atemberaubender Abenteuer. „Wüßten die Menschen, welche Schätze, nicht etwa an äußerlichem geschichtlichem Tatsachenwissen, sondern an tief religiöser, menschlich freier Bildung des Herzens im Studium griechischer Denkmäler zu heben sind, würden alle Archäologie studieren." — Dankbar durchschreiten wir, von Ludwig Curtius geführt, das Reich des Schönen, das bei ihm immer auch das Reich des Guten ist, die Welt, in der es „Götter und Heilige" gibt. Aber wir können seinen Glauben an das Ideal des Schönen und Guten nicht teilen. Nicht, weil es uns in den vergangenen Jahrzehnten allzu gründlich zerstört worden wäre. Auch Curtius hat diese Zeit durchlebt als ein an ihr Teilnehmender und an ihr Leidender. Im ersten Weltkrieg war er Kriegsfreiwilliger. Unter Hitler wurde er aus dem Dienst des Reiches entlassen. Politisch ein Anhänger Friedrich Naumanns, war ihm „nichts schmerzlicher", als zu sehen, wie die Ideen, die der Nationalsozialismus von den Nationalsozialen übernommen hatte, „verfälscht wurden". Uns scheint das Ideal des Schönen und Guten nicht auszureichen, um diese gefallene Welt wieder

heil zu machen. Aber vielleicht irren wir uns darin auch bei Curtius, was bei seiner an Antinomien reichen Natur sehr möglich ist. Vielleicht war sein Ideal weniger kompakt, als es scheinen will. Jedenfalls vernehmen wir immer wieder dunklere Untertöne, Töne der Resignation, von der er sogar schreibt, daß sie ihm als „das notwendige Ergebnis auch des reichsten und glücklichsten Lebens" vorkomme.

Martha Glaser

Tiefenpsychologie und Seelsorge

Adolf Allwohn. Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958, 240 S., Ln. 16,80 DM.

In diesem Buch ist die reiche Erfahrung eines mit der Tiefenpsychologie vertrauten Seelsorgers niedergelegt. Durch sie wird der ratsuchende Mensch unserer Tage in verständlicher und gediegener Weise mit den Grundzügen des biblischen Menschenbildes vertraut gemacht und der, dem die Seelsorge aufgetragen ist oder am Herzen liegt, vorzüglich unterrichtet und ihm Mut gemacht, selbst auf dem Wege der Heilung durch Verkündigung fortzuschreiten.

Denn darum geht es nach Allwohn in aller Seelsorge: Daß dem Menschen die Vergebung zugesprochen wird und damit die Wiederherstellung der Schöpfung beginnt. Dabei hilft die aufdeckende Seelenkunde (Tiefenpsychologie) trotz ihren anderen Voraussetzungen gut mit, die seelischen Zusammenhänge, Entwicklungen und Störungen zu erkennen und zu deuten. Allwohn durchleuchtet unter diesen Voraussetzungen zunächst alle Lebensstufen und Situationen an Hand guter Beispiele, so daß ein hilfreiches Grundbild des menschlichen Lebens entsteht.

Dann gibt er Winke für die Praxis des Seelsorgers. Weil es in dem Wirken Jesu um Inkarnation, um Herstellung der Gemeinschaft geht, ist auch alles seelsorgerliche Bemühen nicht Belehrung, sondern vielmehr Herstellung der Gemeinschaft und Existenzmitteilung, Weitergeben des Empfangenen. Darum geht der Weg über das Gespräch zur Beichte, in der die Vergebung der Sünden weitergegeben wird.

Für die Ausbildung der Seelsorger ist daraus zweierlei zu folgern: sie müssen selbst Seelsorge an sich erfahren, wenn sie Seelsorge üben wollen; und: sie sollten in Tiefenpsychologie ausgebildet werden. — So entsteht heute aus der Seelsorge Gemeinde.

Die Untersuchung ist reich befrachtet mit Erfahrung. Als Frage bleibt die Einstellung zu den nicht primär seelisch bedingten Krankheiten und die Deutung der für unsere Zeit typischen Erkrankungen.

Hans R. Müller-Schwefe

Institutionalismus und Aktualismus

Jean-Louis Leuba, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957, 144 S., Ln. 10,50 DM.

Was auch immer Gott in der Ökumenischen Bewegung mit uns vorhaben mag, *eine* Wirkung des ökumenischen Austauschs ist nicht zu übersehen und erweist sich immer wieder als heilsam: die Konfessionen werden angeregt, ja genötigt, aufs neue in die Schrift hineinzuhorchen. Leuba befragt das Neue Testament auf einen theologischen Tatbestand hin, der sich besonders in Amsterdam (1948) gezeigt hat; er bezeichnet ihn als den Lehrgegensatz zwischen dem „katholischen" und dem „protestantischen" Prinzip. Auf der einen Seite sieht man Gottes Handeln sich abspielen in der Kontinuität der „Institution": die durch die Zeiten hin fest bestehende und sich fortpflanzende Kirche, das — meist unter Betonung der apostolischen Sukzession weitergegebene — Amt, die nicht abreißende Tradition sind die Hauptanliegen dieses Denkens, das sich grundsätzlich in der Horizontalen bewegt, d. h. zu erkennen trachtet, wie Gott sein Werk tut, indem er in die irdische Welt ein Bleibendes, Stetiges hineingestiftet hat, an dem teilhaben muß, wer in der Gemeinschaft mit Gott leben will. — Auf der anderen Seite steht ein durchaus aktualistisches Verständnis des Werkes Gottes im Sinne der Diskontinuität: jeweils neu greift der Heilige Geist in das irdische Geschehen ein, unvermittelt, aus seiner göttlichen Freiheit heraus, wann und wo er will, im „Ereignis", das reiner Akt ist, nicht stetiges Sein. Die Denkrichtung ist die Vertikale — „senkrecht von oben".

Dieses Entweder-Oder wird auf die neutestamentlichen Tatbestände angewandt, die sich um die drei Zentren: „Christus —

die Apostel — die Kirche" gruppieren. Die Arbeit trägt eine Fülle Bibelstellen zusammen, erhebt mit der Konkordanz saubere Befunde, gibt wertvolle Hinweise auf kontroverse Auslegungsprobleme, wobei vor allem Literatur des französischen Sprachraums verarbeitet ist, zu der viele von uns nicht ohne weiteres Zugang haben. Ungemein fesselnd wird das thematische Entweder-Oder auf eine Menge „klassischer" Fragen der neutestamentlichen Forschung angewendet und erweist sich dabei als äußerst fruchtbar: man denke an die Frage „Partikularismus-Universalismus", Gegenwart und Zukünftigkeit des Reichs, Jerusalem- und Galiläatradition in den Auferstehungskapiteln, das Verhältnis des paulinischen Apostolats zu dem der Zwölf, das Auseinanderklaffen etwa von 1. Korinther 15, 1 ff. und Galater 1, das Problem: Juden- und Heidenchristentum.

Das Ergebnis ist in den drei Hauptkapiteln im wesentlichen das gleiche. Zunächst wird der Dualismus festgestellt, den wir eingangs angedeutet haben. In der Christologie stehen einander gegenüber einmal die Königstitel (Davidssohn, Gottessohn, Judenkönig, Messias), zum anderen Menschensohn, Kyrios, Gottesknecht. In der Lehre vom Apostelamt muß man den institutionellen Apostolat der Zwölf von dem ereignishaften des Paulus unterscheiden. In der Ekklesiologie die im Gottesvolk Israel gegebene oder doch an sein Vorhandensein anknüpfende Stiftung hier — von der durch das souveräne Wirken des Geistes entstehenden heidenchristlichen, also grundsätzlich universalen Kirche dort. Man muß diesen Dualismus nach Leuba so stehenlassen; es gehe nicht an, eine Seite der Sache auf Kosten der anderen zu betonen oder gar allein gelten zu lassen; es gehe auch nicht an, eine Synthese zu suchen, in der beides „aufgehoben" wäre. Sodann gilt es aber nach Leuba festzuhalten, daß der Dualismus die im Neuen Testament immer wieder bezeugte Einheit dieser beiden divergierenden Gesichtspunkte nicht ausschließt. Der Kyrios offenbart sich eben als der Christus. Paulus und die Zwölf erkennen einander an. Die juden- und heidenchristliche Kirche wissen sich zusammengehörig (Kollekte!). Das Faktum ist zu konstatieren, nicht aber zu erklären. Ihre Einheit mag man einfach in Gottes Willen (S. 120), genauer vielleicht in seiner Liebe (S. 127) suchen. Je für sich genommen sind Institutionalismus und Aktualismus „Mütter aller Häresien in der Christenheit"; zusammengesehen und -genommen halten sie sich gegenseitig gesund. Systematisch-praktische Folgerungen zieht das Buch nicht; sie liegen so nahe, daß es dessen wohl auch nicht bedarf.

Die Lösung ist bestechend. Übrigens gerade, indem auf eine „Lösung" verzichtet wird — darin den dogmatischen Urentscheidungen der Alten Kirche gleich. Man wird freilich zunächst fragen müssen, ob es angeht, das gesamte Quellenmaterial einheitlich auf den aufgezeigten Dualismus festzulegen. Haben die Lukasschriften nicht doch einen Ausgleich im Auge, der über die Feststellung der faktischen Einheit hinausgeht? Aber noch mehr: Kann man die Gott- und Geistunmittelbarkeit, wie sie am eindrücklichsten in Pauli Berufung (nach Gal. 1) zum Ausdruck kommt, so zum Normalfall erklären, daß sie einem Offenbarungsverständnis grundsätzlich gleichrangig gegenübersteht, das für die Kirche, ihre Botschaft, ihre Sakramente, ihr Amt, die Inkarnation als richtungweisend ansieht? Sollte das „Siebenmonatskind im Reiche Gottes" (nach 1. Kor. 15,8) nicht doch die Ausnahme sein? Und sollte Lukas nicht doch etwas sehr Grundsätzliches meinen, wenn er berichtet: der vor Damaskus Berufene wird getauft (Apg. 9, 19) und ordiniert (13, 2 f.)? Könnte es nicht sein, daß das „Ereignis" sich normalerweise eben gerade „in, mit und unter" der „Institution" abspielt? Oder sollte Schwärmertum, das ein Wirken Gottes ohne leibhafte Vermittlung (Gnadenmittel!) lehrt, doch eine legitime Möglichkeit sein, die nur durch eine theologia incarnationis paradoxerweise kritisch zu ergänzen wäre? Die Fragen können hier nur gestellt werden. Wer sie beantworten will, dürfte es sich keinesfalls leichter machen als Leuba in seiner sorgfältigen Untersuchung. Gottfried Voigt

BERICHTE

GEWERKSCHAFTER UND SOLDATEN bemühten sich in *Bad Boll*, über das traditionell gewordene Mißtrauen zwischen dem Militär und der Arbeiterbewegung hinwegzukommen. Die Tagung war ursprünglich mit viel Explosivstoff geladen, denn den Soldaten waren die ablehnenden DGB-Beschlüsse von 1954 und 1956 deutlich in Erinnerung, während manche Gewerkschafter noch über die Vilshofener Rede des Bundesverteidigungsministers und über einen Artikel in der vom Bundesverteidigungsministerium unterstützten Zeitschrift „Wehrkunde" erregt waren. In diesem Artikel über einen neuen Wehrmythos hatte Winfried Martini u. a. empfohlen, die moderne Landsknechtsmoral in der Fremdenlegion nach Motiven durchzusehen, die auch für den Soldaten der Bundeswehr geeignet sein könnten. Es zeigte sich jedoch rasch, daß auf beiden Seiten die Zahl derer groß war, bei denen die Furcht vor der Isolierung das Mißtrauen gegen den Gesprächspartner überwog. Beurteilte jeder von beiden den anderen nach der Devise: „An ihrem Geschichtsbild sollt ihr sie erkennen", so mußten die Gewerkschafter mit Befriedigung aus dem Munde eines Obersten folgenden Kommentar zum Ende des ersten Weltkrieges vernehmen: „1918 hat doch weder eine wirkliche Revolution noch etwa ein Dolchstoß in den Rücken der Front stattgefunden. 1918 war der Ausdruck der Erschöpfung und der Vertrauenskrise angesichts der militärischen Aussichtslosigkeit. Die Flucht des Kaisers zog den Schlußstrich unter die Monarchie." Zudem überwogen bei den Gewerkschaftern diejenigen, die gemäß der Hamburger DGB-Resolution von 1956 alles tun wollen, um zu verhindern, daß die Bundeswehr zu einem Staat im Staate wird. Gerade weil sie sich noch gut an die Zeit erinnern, als die politische Linke und die Gewerkschaften an den Verteidigungsorganisationen nicht beteiligt waren, wollen sie durch ihre Mitarbeit dafür sorgen, daß das Militär sich seine geistige Heimat nicht wieder einseitig bei konservativen Kräften sucht oder sich abkapselt.

Mit der erstaunten Freude über die Aufgeschlossenheit der anwesenden Offiziere und Unteroffiziere verband sich freilich bei manchen Vertretern der Gewerkschaften das unbehagliche Gefühl, daß der Eindruck, den diese Männer vom Geist in der neuen Bundeswehr vermittelten, fast zu schön war, um wahr zu sein. Darum sprachen sie oft mit einer fast entschuldigenden Ratlosigkeit von der „anderen Gruppe", den ressentimentgeladenen „die-hards", die sicher nicht zugestimmt hätten, als Oberst Hinkelbein sagte: „Das Bürgertum hat damals (im Wilhelminischen Reich) alles getan, um das Offizierskorps auf ein Postament zu stellen und anzuhimmeln. Je weniger das zivile und politische Selbstbewußtsein des Staatsbürgers zum Tragen kam, desto tiefer wurden die Eindrücke des Militärischen in der ganzen Lebensform in diesem Staat. Ist es da denn andererseits verwunderlich, daß sich bei den Offizieren, die ja von anderer Seite her auf das Postament gestellt wurden, schließlich ein Kastengeist herausbildete, der den Offizier für mehr wert hielt als jeden anderen Staatsbürger? Und ist es nicht eine Selbstverständlichkeit, daß umgekehrt die Industriearbeiter in diesen Offizieren die Exponenten der Macht sahen, die ihnen ihre berechtigten Forderungen verwehrte und ihnen den sozialen Aufstieg versperrte?"

Hatten die Gewerkschafter also mitunter den Verdacht, man „baue ihnen einen Türken vor", so konnte ein ähnlicher Eindruck bei den Offizieren sicher nicht entstehen. Denn es war ein Gewerkschafter, der einem seiner Freunde in der Diskussion zurief: „Lieber Kollege, man kann auch im Schwefeldunst des eigenen Mißtrauens ersticken!" In der Tat repräsentierten die Gewerkschafter nichts weniger als eine Einheitsfront. Zwar beriefen sich alle auf die Beschlüsse der Gewerkschaftskongresse, doch war der heftige Meinungsstreit über die rechte Einstellung zur Bundeswehr aus vielen Diskussionsbeiträgen spürbar. Offenbar haben sich nicht wenige Gewerkschaftsfunktionäre aus persönlicher Verantwortung heraus mit ihren Kontaktversuchen zur Bundeswehr schon weit vorgewagt. Ihre Arbeit scheint nicht nutzlos gewesen zu sein. Jedenfalls werden sie von ihren Kollegen nicht scheel angesehen, sondern dürfen sich, nach der guten demokratischen Sitte, die die Gewerkschaftsbewegung bei uns in der Vergangen-

heit und Gegenwart ehrt, mit ihren Meinungen vorwagen, ohne deswegen ostrakisiert zu werden. Diese Freiheit scharfen und offenherzigen Diskutierens mußte einem unbefangenen Beobachter in Bad Boll imponieren.

Man darf es wohl auch als verheißungsvoll ansehen, wenn ein sehr kritisch gesonnener Gewerkschafter zum Schluß der Tagung versprach, er wolle sich künftig der Bundeswehr gegenüber die Wachsamkeit, nicht aber das Mißtrauen zur Devise machen, während das DGB-Bundesvorstandsmitglied Waldemar Reuter erklärte, daß er „sich anbahnende Verständigungen voll bejahe und auch nach Kräften fördere", da er von der Notwendigkeit eines erträglichen Zusammenlebens von Bundeswehr und Gewerkschaften überzeugt sei.

Walter Hähnle

ZWEI SCHWEIZER DRAMATIKER, mit mancherlei Hoffnungen umkränzt, haben uns erneut bewiesen, daß der rasche Substanzverlust in der Dichtung unserer Tage zu den schmerzlichsten Erfahrungen jedes Menschen gehört, der sich eingehender mit der zeitgenössischen Literatur befaßt. Nicht als ob diese zeitgenössische Literatur insgesamt absänke und an Substanz verlöre, ganz im Gegenteil, sie setzt immer wieder frische Knospen an, weckt neue Hoffnungen, so daß wir nicht einmal arm sind an jungen Dichtern, auf deren Zukunft man setzen möchte. Aber fast ohne Ausnahme muß man während der weiteren Entwicklung solcher jungen Dichter feststellen, daß sie die innere Substanz ihrer frühesten Werke niemals wieder erreichen werden. Die sogenannte Lebenserfahrung und Reife, auf die man sonst zu bauen pflegte, scheint im Reich der Künste kaum noch Gewicht zu haben.

Diese Erfahrung ist um so schmerzlicher, als wir doch wissen, daß jener innere Substanzverlust nicht auf die Künste beschränkt blieb, sondern unser aller Leben befallen hat. Nun suchen wir denn bei der Kunst die innere Substanz, Wasser für ausgetrocknete Brunnen, und finden auch dort nur ein Spiegelbild der allgemeinen Dürre. Das ist ein beinahe tragischer Sachverhalt, der sich allerdings auf sehr natürliche Weise erklärt. Die Künste haben nämlich stets von der allgemeinen inneren Substanz gelebt, von dem allgemeinen Weltverständnis und Weltverhalten, und wo dieses Weltverhalten des allgemeinen zeitgenössischen Menschen mehr und mehr auf einen Verlust der Wirklichkeit hinausläuft, da wird man auch von der Kunst nichts anderes erwarten dürfen. Nur trifft es uns dort härter, zumal immer wieder junge Dichter aufbrechen, als wären die Brunnen noch bis zum Rande mit Quellwasser gefüllt.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen des offenkundigen Substanzverlustes der Dichtkunst ist der schweizer Dramatiker *Friedrich Dürrenmatt*, der uns vor etwa zehn Jahren mit seinem Erstlingswerk „Es steht geschrieben" in heftigste Unruhen und Affekte, aber auch in Hoffnungen stürzte. Sein erstes Stück war ein wildes, glühendes Knäuel gänzlich unkontrollierter Einfälle und Gesichte, ein lodernder Ansturm visionärer Blasphemien und schwärmerischer Glaubensereiferungen. Von diesem kühnen Ansturm bis zu seinem jüngsten Bühnenwerk, der Oper einer Privatbank unter dem Titel „Frank V.", erstreckt sich ein immer sandigerer Weg. Die Glut erlosch, es blieben die beliebigen Einfälle, und wo man sich alles von einer Bändigung jungen Ungestüms erwartet hatte, da schwand die Kraft des Ungestüms, und was, immer noch ungebändigt, an leeren Hülsen geblieben war, tendierte immer deutlicher zur Schnitzeljagd kabarettistischer Einfälle.

Die Privatbank, der Dürrenmatt am Ende des sandigen Weges gemeinsam mit dem Komponisten Paul Burkhard eine „Oper" gewidmet hat, stellt in etwa unsere menschliche Gesellschaft vor, in der fortzeugend von Generation zu Generation Böses geschieht. Niemand hat je von dieser Privatbank Geld zurückbekommen, und bekam er es doch, so wurde es ihm von einer hauseigenen Dirne sofort wieder abgeluchst. Wer immer aber den Erpressungen, Betrügereien und sonstigen Gaunereien der Privatbank auf die Schliche kam, wurde kurzerhand liquidiert. So etwa sieht das überlieferte Verfahren der Privatbank aus, die sich jetzt einer neuen Zeit konfrontiert findet, einer jungen Generation, der das altmodische Gehabe mit handfesten Verbrechen nicht schmeckt. Sie zwingt Frank V. zur Abdankung und wird fortan auf „stinkanständige" Weise sündigen.

Man bekommt also auf der Bühne dieser merkwürdigen Oper nur Gauner und Verbrecher zu sehen, dazu ein paar ausgeklügelte Morde und falsche Beerdigungen. Es ist verblüffend, wie langweilig Schurken

unter nichts als Schurken wirken. Hier hätte allenfalls ein Engel Spannung erzeugen können, und ein hausgemachter Bürger mit seinen unauffälligeren Bosheiten würde uns geradezu von den Sitzen gerissen haben. Aber immer bloß Verbrecher, das reicht für einen Abend nicht aus, zumal sich kein Mensch im Parkett von derlei Schurkerei betroffen fühlt. Nicht einmal die Absicht einer moralischen Schocktherapie kann man Friedrich Dürrenmatt bei dieser Oper abnehmen. Und so hielt man sich denn während der glänzend inszenierten und gespielten Uraufführung im Schauspielhaus Zürich erst einmal an die Musik und die Chansons, bis man merkte, daß auch sie nicht interessanter sind als das stundenlange Einerlei der Schurkerei. Ganz zwischendurch will einer der Verbrecher auf dem Sterbebett beichten. Aber selbst da bleibt Dürrenmatt in seine kabarettistischen Einfälle vernarrt und bosselt eine matte Blasphemie zusammen.

Noch schmerzlicher war die Erfahrung mit dem knapp dreißigjährigen Dramatiker *Herbert Meier* aus Zürich, dessen jüngstes Schauspiel „Jonas und der Nerz" in Bern zur Uraufführung gelangte. Herbert Meier hat uns vor fünf Jahren mit seinem Erstlingsdrama „Die Barke von Gawdos" erheblich überrascht, weil wir in unserer Zeit eine solche Kraft der Legende, einen solchen, wenn auch noch wuchernden Reichtum an bildkräftiger Sprache und einen derartigen Mut zur reinen Poesie auf der Bühne kaum noch erwarteten. Überdies gehört „Die Barke von Gawdos" zu den recht seltenen Dramen unsrer Zeit, die nicht nur aus christlichem Glauben gewachsen sind, sondern dem Glauben auch durchscheinende Gestalt abgerungen haben, ohne ihn thematisch zu strapazieren. Es ist betrüblich, daß unsere mancherlei christlichen Bühnen diesem Erstlingswerk von Herbert Meier so wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Die Barke, die zu der Insel Gawdos will, versinkt vor den Augen der Zurückgebliebenen. Da sagt ein betrunkener Fischhändler lachend: „Gawdos, das kennen wir hier nicht. Da muß man, scheint's, ertrinken, um hinzukommen." Ein alter Bettler antwortet: „Ich glaube. Ja." So endet Herbert Meiers erstes, legendäres Drama. Sein Schauspiel „Jonas und der Nerz" hat ein Happy-End. Jonas und Anja finden sich wieder. Da erzählt Jonas seiner Anja von dem Sternbild Kassiopeia, in dem zwei Sterne umeinander kreisen. Man sagt, fügt Jonas hinzu, daß beide Sterne miteinander um einen dritten Stern kreisen. Diese verlegene, um nicht gar zu sagen: sentimentale Geste zum Sternhimmel ist der dürre Rest jener versinkenden Barke, die nach Gawdos kommt, indem sie sinkt. Der innere Substanzverlust läßt sich hier mit Händen greifen.

Jonas wollte Anja heiraten. Da tauchte von ungefähr seine Mutter auf, die Frau mit dem Nerz, die den kleinen Jonas einst schnöde verlassen und dessen Vater durch fortgesetzten Ehebruch in den Tod getrieben hatte. Seitdem wird sie von dem Mann im Zylinder begleitet, der einst Weizenladungen aufkaufte, während rings die Kinder verhungerten. Jonas begegnet der bösen Vergangenheit des Menschen. Er fällt in Verzweiflung und sagt sich von Anja los, denn auch sie, so meint er, wird eines Tages in einem abgetragenen Nerz einhergehen wie die Mutter. Am Ende nimmt die Mutter sich das Leben, und Anjas Liebe siegt über die Verzweiflung. Ganz so bar und handfest freilich hat Herbert Meier die Fabel seines Stückes nicht gebaut, er verschleiert und verwischt sie durch mancherlei symbolische Figuren, durch ein Maskenspiel und hergesuchte Assoziationen bis hin zu dem biblischen Jonas.

Der Zusammenprall des jungen Jonas mit seiner schuldbeladenen Mutter hätte durchaus wohl ein Drama hergeben können. Aber Herbert Meier weicht dem klaren Konflikt aus und merkt nicht, daß seine Umwege und Abwege jener legendären Kraft der „Barke von Gawdos" völlig entbehren. Der Brunnenspiegel ist abgesunken, und wo einst Reichtum der Sprache und des Bildes wucherte, da behilft sich Herbert Meier heute bereits mit spärlichen Effekten, mit komödiantischen Verspieltheiten, und seine Sprache versucht nur selten noch den Bogenstrich der Poesie. Dann klingt er obendrein falsch, weil der Geigenboden der Fabel nicht schwingt.

Schmerzliche Erfahrungen in Zürich und in Bern. Wenn sich die Dichter doch nur nicht davonstehlen wollten aus der Dürre, die unser aller Schicksal heute ist! So nämlich kommt dieses ganze verspielte, unverbindliche und gekünstelte Wesen der meisten zeitgenössischen Dichtungen zustande. Man muß die Dürre aushalten, wenn man wirklich Wasser schöpfen will. Aber wollen das die Dichter noch? Wollen wir es?

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

„Zungen, zerteilt, wie vom Feuer"

Ein Pfingstfenster
von Georg Meistermann

Georg Meistermann hat uns schon durch eine ganze Reihe großflächiger, streng von der Architektur des betreffenden Raumes her gedachter Glasfenster in kirchlichen und profanen Räumen überrascht (vergl. auch die Abbildung eines Fensters der Feldkirche in Wohlsdorf in Zw./DNF. 1956/8). Die neben Seite 320 dieses Heftes wiedergegegebene 250 Quadratmeter große Fensterabside der *St. Kilianskirche zu Schweinfurt* mit dem Thema „Kommen und Wirken des Heiligen Geistes" zeigt erneut, wie sehr Meistermanns Kunst der großen farbigen Flächen und der symbolischen Gestaltung gerade im kirchlichen Bereich zur vollen Entfaltung kommt. Dieses Fenster ordnet sich harmonisch dem Gesamtkunstwerk der Kirche ein und erschließt sich deshalb erst voll, wenn man es im Ganzen des Raumes betrachtet, für den es geschaffen wurde. Es wird sowohl seiner tektonischen als auch seiner künstlerischen Aufgabe in hervorragender Weise gerecht.

Meistermanns Kirchenfenster sind ein legitimer Beitrag zu der neuen fruchtbaren Entwicklung, der die künstlerische Gestaltung des zeitgenössischen Kirchenbaues offenbar entgegengeht. Die Zeit nüchternsachlicher, rein funktionell gedachter Gestaltung, welche die Architektur einseitig betonte und es darüber versäumte, die bildenden Künste sinnvoll zu einem Gesamtkunstwerk einzuplanen, gehört zunehmend der Vergangenheit an. Gewiß, es ist künstlerisch wie thematisch nicht unproblematisch, die Altarwand eines Kirchenraumes durch ein farbiges Glasfenster abzuschließen. Ebenso problematisch ist aber auch eine ungestaltete Altarwand, die oft zu der leichtfertigen Forderung verführt: „Hier muß was drauf!" Dieser Verlegenheit ist eine Gemeinde nur dann enthoben, wenn die reife künstlerische Einsicht des Architekten bereits im Entwerfen des Gotteshauses die vorgesehene künstlerische Gestaltung und deren Wirkung auf den Raum und die versammelte Gemeinde einzubeziehen vermag. Das gelingt freilich nur, wenn zwischen der Schöpferkraft des Künstlers, d. h. den Grenzen und Möglichkeiten seines Formwillens und der Grundtonart seiner Kunst, sowie den Grenzen und schöpferischen Möglichkeiten des Architekten voller Einklang besteht. Ein Übergewicht oder ein Mangel auf der einen Seite gegenüber der anderen ist für das Ganze des Bauwerks verhängnisvoll. Grob gesprochen: Einen schwachen oder unreifen Bau vermag auch der bedeutendste Künstler nicht zu retten; umgekehrt leidet auch ein hervorragendes Bauwerk durch die Bemühung unebenbürtiger bildender Künstler. Für beide Möglichkeiten gibt es leider in Geschichte und Gegenwart ungezählte Beispiele. Aber auch im Idealfall, wie er hier durch das Zusammenwirken Georg Meistermanns und des Architekten Hans Schädel gegeben ist, steht der Künstler noch vor großen Schwierigkeiten, da er heute kaum auf Erfahrungen der Altvordern zurückgreifen kann (die klassische Glasmalerei hört nun einmal unwiderruflich mit Beginn der Renaissance auf), sondern jede gestellte Aufgabe im vollen Umfang neu lösen muß.

Der Künstler hatte hier das schwierige Problem zu meistern, ein Fenster zu schaffen, das sich hinter dem Altar, also der Gemeinde gegenüber befindet. Es darf nicht blenden oder ablenken, sondern soll den Raum verdichten und abstufen, ihm das eigentliche Leben verleihen und das gottesdienstliche Geschehen unterstreichen. Kurz: es sollte, der echten Funktion eines Kirchenfensters gemäß, zum geistigen und räumlichen Abschluß der Architektur werden. Daß es Meistermann gelang, diese Forderung in vorbildlicher Weise zu erfüllen, wurde u. E. weitgehend durch die glückliche und geeignete Wahl des Themas „Pfingsten" unterstützt, das der ausgeprägten dekorativ-ornamentalen Begabung dieses Künstlers entgegenkommt. Daß sich der heitere, gelöste Eindruck und die große Bewegung, die das Fenster vermittelt, unmittelbar auf den Betrachter überträgt und ihn in überraschender Weise mit dem Pfingstgeschehen konfrontiert, beruht nicht zuletzt auf der starken ornamentalen Kraft dieses Werkes. In seiner lockeren und lichten Streuung mit einigen wenigen stärkeren Akzen-

ten und mit seiner sehr leichten und lichten Bewegung, die diffus über die Fläche verläuft, immer wieder von neuem ansetzt und abbricht, fügt sich dieses ebenso heitere wie leise bewegte Ornamentfenster in die vom Licht durchflutete, klare und feierliche Architektur in vollkommener Weise ein.

Mit den Fischen im unteren Fensterfries hat Meistermann ein Symbol aufgegriffen, durch das die alte Christenheit die im Wasser der Taufgnade lebenden Christen versinnbildlichte, während das griechische Wort für Fisch, ichthys, bekanntlich als Bekenntnis zu Christus verwendet wurde (vielleicht weil es aus den Anfangsbuchstaben der griechischen Formel „Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser" besteht). So konnte etwa Tertullian sagen: „nos pisciculi sumus secundum IXΘYN nostrum Iesum Christum" („Wir sind Fischlein nach unserem ichthys Jesus Christus").

In seiner Gesamtstruktur, dem lebendigen Rhythmus der Formen und Farben vermittelt das Fenster zu St. Kilian eine verwehte Erscheinung der pfingstlichen Flammenzungen, es unterstreicht die Freude und Siegesgewißheit, die der Christenheit mit dem Heiligen Pfingstfest gegeben ist. Gesteigert wird der Eindruck der Lebendigkeit, der durch die milchigweißen und differenzierten taubengrauen, ins Violett übergehenden Farbflächen einerseits und die fallende Tropfenbewegung andererseits gegeben ist, durch die völlig frei gesetzten, kunstvoll aufeinander bezogenen Farbpunkte in blau, gelb, rot und grün. Dieses Fenster kann die Gemeinde getrost auf ihrem irdischen Weg begleiten. Franz Henel

Burgen des Gesangs

Die Dichtungen und Schriften Oskar Loerkes

Der aus Westpreußen gebürtige Dichter Oskar Loerke wäre am 13. März 1959 fünfundsiebzig Jahre alt geworden. Er starb 1941 in Berlin, wo er drei Jahrzehnte lang gewohnt und gewirkt hatte. Sein Werk erlebt gegenwärtig eine Renaissance. Im Laufe der letzten Jahre sind verschiedene Auswahlen erschienen, seine umfangreichen Tagebücher traten ans Licht, in zahlreichen Aufsätzen und Sendungen wurde sein Jubiläum gefeiert. Nun hat der Suhrkamp-Verlag, der Loerkes Hinterlassenschaft gewissenhaft betreut, eine stattliche zweibändige Ausgabe herausgebracht, die sämtliche Gedichte sowie die wesentlichen essayistischen Schriften enthält (die Arbeiten des Erzählers sollen später in einem Ergänzungsband gesammelt werden.) An seiner hohen Bedeutung gemessen, war die Wirkung dieses Werkes zu Lebzeiten seines Urhebers gering. Nicht nur die Ungunst der politischen Verhältnisse wandte sich schroff gegen den Dichter. Loerke sprach wiederholt davon, daß sich seine Dichtung erst nachkommenden Geschlechtern ganz erschließen werde. Wir Heutigen sollten ohne Zagen eintreten in sein Reich. Wir sind geladen.

Die Essays, Literatur und Musik gleichermaßen gewidmet, zeugen nicht nur von Oskar Loerkes eminenter Kennerschaft, sie verkörpern auch die unschuldige und feurige Liebe, mit der dieser Geist an der Kunst hing. Einer von Loerkes Essaybänden erschien unter dem Titel „Hausfreunde". Das Wort kennzeichnet trefflich die Art des Umganges, den der Dichter mit seinem „Zeitgenossen aus vielen Zeiten" pflegte. In seinem geistigen Haus gingen die Großen, Verehrten wahrhaft als Freunde und Nachbarn aus und ein. Staunend, bewundernd beugte er sich über ihre Werke, vertiefte er sich in die Urkunden ihres Erdenwandels. Sein Blick nahm Leistung und Schicksal stets als ein Ganzes auf.

Loerke betonte, daß er als Poet urteile und deute, d. h. als *Laie*. Sein reiches, fundiertes Wissen, seine Gelehrsamkeit stehen nicht im Widerspruch zu dieser Überzeugung. Hier ist der Laie als Widerpart des Spezialisten gemeint: ein Liebhaber ohne Scheu, ein Mensch mit zwei scharfen Augen, der auf Fernrohr und Mikroskop verzichtet. Schon die Sprache verrät die Abneigung gegen alles Abstrakte, Fachliche. Es ist ein dichterisch bildkräftiger, kostbarer Wortlaut, der sich nirgends auf Begriffe aus wissenschaftlichen Nomenklaturen einläßt. Das tüftlige Zergliedern konnte nicht Loerkes Sache sein. Auch war er keine unerbittlich kritische Natur. Er sah seine Gegenstände im Bunde mit der Ganzheit des Seins, in der die speziellen Grenzen spurlos untergehen. Von einer höheren Ordnung überzeugt, trachtete er mit schöner Unbefangenheit danach, den Kunstwerken, die ihn fesselten, den ihnen gebührenden Ort auszukundschaften. Ihre Schöpfer erfaßte er in „Charakterbildern". Er gab somit der ge-

prägten und sich selbst prägenden Erscheinung vor dem ungestalteten, offen stehenden Wesen den Vorzug.

Die gehaltvollste Arbeit unter den Essays ist die große Studie über Anton Bruckner. Die beiden glänzenden Huldigungen an den Genius des über alles geliebten Bach und sein „unsichtbares Reich" stehen dem Bruckner-Buch an Einsicht und Intensität nicht nach. Auch „Das brennende Opfer — Hugo Wolf" ist ein essayistisches Meisterstück. Von den Arbeiten, die den deutschen Dichtern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts gelten, möchten wir „Herders Weltgebäude" sowie die klugen Auslassungen über Jean Paul besonders hervorheben. Die Würdigung Friedrich Rückerts, eines sehr zu Unrecht Halbvergessenen, setzt die Vorzüge dieses sprach- und formmächtigen Poeten wieder ins rechte Licht. Von jenen, die ihre Lebenszeit mit ihm teilten, hat Loerke Gerhart Hauptmann und Hermann Stehr, Mombert, Dauthendey und Döblin einfühlsame Darstellungen gewidmet. Wilhelm Lehmann, Loerkes dankbarer Erbe, wird als Romancier gelobt.

Die poetologischen Schriften des Dichters finden wir im Anhang seines lyrischen Gesamtwerkes. Das berühmte „Siebenbuch" — so nannte Oskar Loerke seine sieben Versbände — ist hier erstmals zusammenhängend gedruckt und steht uns endlich in seiner organischen Einheit vor Augen. Der Dichter wurde nicht müde, auf das beziehungsvolle Gefüge seines poetischen Oeuvre zu verweisen. In der Tat ist jeder der Gedichtkreise Glied eines durchgebildeten Körpers, Teil einer groß angelegten Komposition. Jedes einzelne Buch hat aber auch seine eigene Architektur und besitzt eine derartig wehrhafte Geschlossenheit, daß Wilhelm Lehmann die Versbände mit Recht als „Burgen des Gesangs" rühmen konnte.

Diese machtvoll umfassende lyrische Summa gehört ihrem Rang und ihrer Bedeutung nach auf eine Stufe mit den epochemachenden Werken Rilkes und Georges. Während aber jene mehr dem romanischen Geiste näherstehen, kommen in Loerkes Gedichten hauptsächlich solche Züge zum Vorschein, wie sie der Norden prägt. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Was wir hier zur Charakterisierung der Dichtungen vorbringen, meint die überwiegenden Elemente und nicht die totale Anlage. Loerkes Schaffen steht keineswegs Wort für Wort im Gegensatz zur romanischen Gesinnung. Doch das mittelmeerisch Klare, Urbane, Elegante, das Maßvolle, Regelrechte und Traditionserfüllte, die ungezwungene Schönheit, die Wahrheit an der leuchtenden Oberfläche: all diese Begriffe und Bezeichnungen treffen auf die Lyrik Loerkes im allgemeinen nicht zu.

Ihre hervorstechenden Merkmale sind einerseits von chtonischer, andererseits von „faustischer" Art. Der *Wald*, der urtümlich germanische Ort, ist das Lebenselement und Kardinalsymbol der Loerkeschen Poesie. Seine erdige, wurzelige, sperrige Beschaffenheit findet in ihrer Sprachwelt eine wesensmäßige Entsprechung. Diese Poesie wird noch aus den Quellen der Zaubersprüche gespeist, sie liebt das Raunen, den Stabreim, die laubdurchrauschte Magie. Nicht der Form, sondern der Gestalt gilt ihr Sinnen und Dichten. Das Menschliche erscheint in ihr mit Lasten beladen, tiefsinnig grübelnd, oder im Bilde des leichtbeschuhten Wanderers, der, von Träumen umsponnen, zum Horizont unterwegs ist. („Wanderschaft" taufte Loerke seinen ersten Gedichtband!) Das sehr deutsche Fernweh stiftet hier manches Motiv.

Hand in Hand mit der unstillbaren Sehnsucht nach Weite, nach fremden Gestaden geht die entdeckerische Lust. Sie ist ein Urantrieb solcher Naturen, das Feuer des Nordens. Sie bringt jene Eigenschaften hervor, die wir oben als „faustisch" erklärten. Glühend, leidend ringt der Dichter mit der Welt um ihr innerstes Geheimnis. Alle Winkel, noch die entlegensten, werden durchforscht, denn nur derjenige, der weiter und immer weiter schweift, der Hohes und Geringfügiges gleichermaßen kennt und erkennt, hat die Möglichkeit, dem einen reinen Ursprung auf die Spur zu kommen. Wer so denkt, in dem rumort ein gottsucherischer Eifer. Für das Heiligste, glaubt Loerke, hat die Menschensprache keinen Namen:

> Du bist nicht auszusprechen,
> Doch du wirkst
> Dich auszusprechen in uns eine Kraft.

Aber alles, was unser Augenlicht trifft, was wir *sinnlich* erfahren, kann benannt werden. Dichtung als Namengebung: hier ist sie es in einem unbegrenzten Sinne. Loerke scheute sich nicht, auch die flüchtigen Phänomene der Großstadt, das Kurzlebige aus Zivilisation und technischem Bereich durch Worte zu bannen und der Ordnung seiner Verse einzuverleiben: Ventilatoren und Propeller, Gully und Rabitzwand.

Eine außerordentliche verbale Präzision ist in den Strophen unseres Dichters am Werk, Dämme gegen das strömend Urgesichtige zu errichten. Dies treffende und triftige Sagen entreißt der verborgenen Sprache neue Ausdrucksprovinzen. Loerke gibt sich nirgends mit dem Ungefähren zufrieden. In Situationen, wo ihn die Kunst zwingt, sich zwischen dem ungenügend scharfen Schönen und dem wenig graziösen Genauen zu entscheiden, wählt er ohne zu zaudern das letztere. Manchmal bringt ihn auch die Reinheit des Reimes dazu, harte oder holprige Fügungen in Kauf zu nehmen. Fast sämtliche achthundert Gedichte sind gereimt. Loerke zog den Bedeutungsreim den bloß klanglich verwandten Worten vor. (Strand — fand, Schlange — bange, Sinn — bin.) Über das Wesen des Reimes finden wir in seinen poetologischen Aufsätzen aufschlußreiche Überlegungen.

Vom Motivischen her läßt sich das „Siebenbuch" kaum auf eine Formel bringen. Die Anlässe der Gedichte liegen weit verstreut. Held Gilgamesch oder ein Berliner Arbeitsloser, Knabenspielzeug, eine ehrwürdige archetypische Vorstellung, bereiste Landschaften, das Los der Dichter des Dreißigjährigen Krieges vermochten Loerke gleichermaßen leidenschaftlich zu Versen zu inspirieren. Der thematische Grundzug des Werkes ist jedoch nicht zu übersehen. Die Polarität der Natur spiegelt sich bei ihm in zahllosen geistigen Spannungen wider. Die „Grundmächte" verlangen nach dichterischer Aussöhnung:

Es zählt vor euch nicht, daß ich Schmerzen leide,
Doch daß ich leide und nicht meutere
Und was ich mir draus läutere
Zum Zwiegespräch mit euch, das zählt.

Des Sängers Zunge ist das Zünglein an der Waage der Welt. Aber wie selten kann sie das Glück des Gleichgewichtes anzeigen! Wo das Dunkel überhand nimmt, da muß es das Schwert der Poesie furchtlos zerteilen. So hat sich Loerke dem Ungeist der Despotie widersetzt — bis sein Herz darüber brach. Ergriffen lesen wir seine späten Gedichte als Urkunden des Zorns und Grams.

Die zeitgenössische deutsche Naturlyrik ist ohne den entscheidenden Einfluß, den Oskar Loerkes Dichtkunst auf das Schaffen Wilhelm Lehmanns ausübte, nicht vorstellbar. Loerke war es, der als erster die Fährte des „grünen Gottes" fand. Er hat die Natur nicht in neuen Zungen beschworen, sie selbst tönt neu aus ihm, wild und süß. Von Mal zu Mal triumphiert sie über die Geschichte, die Zeit. Es ist ein Sieg, der die Äonen und die kosmischen Räume singend wieder in eins fügt. Wo der Dichter als das „Mundstück" seines Gottes waltet, da kann auch das Lied noch seinen Anspruch als das *Bleibende* geltend machen. Oskar Loerke bekennt: „Beständig ist das leicht Verletzliche."

Heinz Piontek

Oskar Loerke, Gedichte und Prosa. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1958, 2 Bände, 774 und 706 S., Ln. 44,– DM.

Denken und Offenbarung

Zum philosophisch-theologischen Werk Paul Tillichs

Im vorjährigen Septemberheft der „Zeitwende" war eine Ausführung Paul Tillichs zur theologischen Situation unserer Zeit zu lesen, die mit der Feststellung begann: „Die gegenwärtige theologische Situation ist durch den universalen Sieg der ‚Theologie der Krise' über die ‚Theologie des Fortschritts' bestimmt". Mit diesen beiden Kennzeichnungen ortet Tillich auch sein eigenes Denken und Schaffen. Er bekennt sich grundsätzlich zu *beiden* Denkweisen — sofern sie recht verstanden werden. Sowohl die Theologie der Krise wie die des Fortschritts vertritt ein berechtigtes Anliegen, und bei allem Widerspruch darf doch keine von beiden die andere einfach ausschließen. Es darf aber auch nicht zu einer faulen Harmonisierung kommen. Und da zeigt sich schon ein wichtiger Einsatzpunkt von Tillichs Denken: er wagt es, wirklich dialektisch zu reden, die Paradoxie hat hier eine wesensbestimmende Funktion.

Daraus erklärt sich, daß der Zugang zu dieser Gedankenwelt nicht leicht zu finden ist. Es hat lang gedauert, bis Tillichs Theologie die ihr gebührende Anerkennung gefunden hat, und es ist um so erstaunlicher, daß das vor allem in Amerika geschah, wohin der Gelehrte im Jahr 1933 seine Zuflucht nehmen mußte. Daß er gerade dort so stark beachtet wurde, ist darum überraschend, weil dortzuland die „Theologie des Fortschritts" Jahrzehnte länger in voller Geltung blieb als bei uns. Andererseits ist diese Theologie nun doch nach den Katastrophen der ersten Jahrhunderthälfte fraglich geworden; sie brach aber nicht ein-

fach in sich zusammen wie im alten Kontinent die liberale Theologie unter dem Ansturm der neuen Gedanken um 1920. So ist dort eine Gesprächslage entstanden, die für beide Pole Raum hat. Und nunmehr, nachdem in der europäischen Theologie das Reden von Krise und Kerygma seinen atemberaubenden Neuheitscharakter doch allmählich verloren hat, melden sich bei uns manche Ideen der liberalen Theologie unüberhörbar wieder zum Wort, Ideen, die seinerzeit wohl verschüttet, aber nicht erstickt worden sind. So kommt es, daß jetzt auch in der Theologie unseres Kontinents für Tillichs polares Denken wieder Raum wird; mit seinen neuen Büchern zeichnet sich ein Abschnitt der geistesgeschichtlichen Entwicklung ab.

Der jetzt im dreiundsiebzigsten Lebensjahr stehende Philosoph und Theologe, geehrt mit der höchsten akademischen Auszeichnung, die Amerika zu vergeben hat, dem Ruf als „University-Professor" an die Harvard-Universität, rechnet sich mit vollem Recht zu den Vertretern der „Theologie der Krise". Er stand zunächst ganz auf der Seite Karl Barths, die Kritik der Kultur und des theologischen Liberalismus war auch seine Sache. Bald aber setzte die Trennung ein. Der frühe Barth blieb nach Tillichs Auffassung bei der Negation stehen, während andererseits Tillich für Barth wieder unter die von der dialektischen Theologie so scharf bekämpften „Metaphysiker" geriet. Als dann der spätere, der „neue Barth" (Brunner) sein großes theologisches System zu bauen begann — Kirchliche Dogmatik —, fand Tillich, ähnlich wie auch Dietrich Bonhoeffer, diesen Offenbarungspositivismus zu undialektisch. Es mißfiel ihm ein theologisches Denken und Reden, dessen Voraussetzung die Annahme ist, es sei voraussetzungslos — es habe nichts mit Philosophie und Religion zu tun.

Wenn Tillich unter diesem Aspekt beide Pole, die Theologie der Krise wie die des Fortschritts, dialektisch aufnehmen und vertreten kann, so steht er in anderer Hinsicht eindeutig auf der einen Seite und in Front gegen die andere. Er bejaht die Philosophie und die Religion als die unaufgebbaren Elemente allen konsequenten Denkens in einer jeweiligen, ganz bestimmten geschichtlichen Situation. Der Mensch kann aus diesem Strom nicht aussteigen; ihm hilft hier auch kein So-tun-als-ob: man muß die menschlichen Komponenten des Denkens ernst nehmen und sich zu ihnen bekennen. Alles andere wäre unklar und damit illegitim. Nur wenn die Offenbarung in diese menschliche Lage hineinwirkt, und nur wenn man sich dieser Lage auch bewußt ist, kommt es wirklich zu dem „Kairos", in dem die Offenbarung allein den Charakter der Wirklichkeit annimmt. Meint man die Philosophie draußen lassen zu können, mit Religion nichts zu tun zu haben — was Bonhoeffer mit „nichtreligiöser Interpretation" religiöser Texte meinte, ist leider nicht mehr ganz zu klären —, meint man deshalb auf die apologetische Auseinandersetzung mit der Metaphysik, der Religionswissenschaft und den Naturwissenschaften rundweg verzichten zu sollen und zu können, da ja die Offenbarung, „senkrecht von oben" kommend, ohnehin alles dies richte und in Frage stelle: nun, dann hat man bei alledem nicht bedacht, daß man ja trotzdem in Begriffen und Kategorien denkt, die von diesen verpönten Disziplinen geprägt wurden, denn man spricht ja doch in derselben Sprache! Um der Sauberkeit und Redlichkeit willen muß die Theologie also apologetisch — Brunner sagt: eristisch — sein und es auch sein wollen. Versteht man hierbei Apologetik nicht als dogmatisches Eifern und Gezänk um die auch philosophische Berechtigung von Lehrsätzen, so hat Tillich einfach recht.

Doch hier und jetzt entsteht erst das eigentliche Problem. Denn darin hat ja nun die „Theologie der Krise" wiederum recht, daß die menschlichen Begriffe und Kategorien von der Offenbarung in Frage gestellt und gerichtet werden. Wäre dem nicht so, dann ließe sich nicht einsehen, wozu es überhaupt noch einer Offenbarung bedürfte. Man könnte dann getrost bei irgendeiner „natürlichen Vernunftreligion" stehenbleiben, wie es schon im achtzehnten Jahrhundert postuliert wurde. Daß Offenbarung ihrem Wesen nach Transzendenz meint, ist eine unaufgebbare christliche These; und auch die neuere Philosophie bejaht diesen Gedanken. Offenbarung ist nicht Vernunftentwicklung, wie es Lessing sah. Welche Bedeutung kann das philosophische Denken dann für das christliche noch haben?

Tillichs Philosophie ist keineswegs irrational, ihr Pathos liegt gerade darin, daß sie auch das wesenhaft die Vernunft Transzendierende mit rationalen Begriffen — nicht zu erfassen, wohl aber darzustellen und zu beschreiben trachtet. Daher unterscheidet er

genau die „theoretische" und die „existentielle" Funktion des Philosophierens. Die Existentialphilosophie ist in ihrer ganzen Breite in Tillichs Systematik aufgenommen. Im Existentiellen geht es um Befindlichkeiten nicht mehr formallogischer, sondern personaler Art. Und nachdem, besonders seit Kierkegaard, das philosophische Denken sich dieser Ebene — wieder! — erschlossen hat, kann man schon innerhalb des sogenannten „natürlichen", des philosophischen Denkens von einer größeren Affinität zur biblisch-religiösen Aussagewelt sprechen. Tillich ist weit entfernt von alledem, was man in der „Theologie der Krise" als „Metaphysik" mit dem großen Bann belegt. Deshalb vermeidet er auch den gängigen Begriff Metaphysik. Nicht jede Metaphysik ist in den Fehler verfallen, eine theoretisch einlinige Himmelsleiter konstruieren zu wollen, auf der man geruhsam in eine Überwelt — die es gar nicht gibt — hinaufgelangen könnte. Dennoch scheint es ihm geraten, den Ausdruck zu streichen und zunächst einmal zu fragen, was denn in, unter und hinter jeder rechtschaffenen Metaphysik eigentlich für eine Frage stand. Und er findet dieselbe Antwort, die Heidegger seinem großen denkerischen Entwurf „Sein und Zeit" zugrundelegte: es ist die Frage nach dem Nächstliegenden und zugleich Dunkelsten überhaupt, die das menschliche Denken immerzu bewegt, es ist die Frage nach dem *Sein*. Nicht nach Seiendem, vielmehr nach dem Sein selbst. Nicht nach Dingen, Gegenständen, Personen, Ideen, sondern nach deren Grund. Es ist also die Frage nach der Wirklichkeit.

Tausendmal am Tag gebrauchen wir die Partikel „ist", „sind", „sein". Was meinen wir damit? Die Frage scheint zunächst für das theologische Denken reichlich abwegig zu sein, sie ist es aber nicht: denn steht nicht hinter allem Glauben, hinter aller Theologie, aber auch hinter allen menschlichen, persönlichen, „existentiellen" Beziehungen die Frage nach der Wirklichkeit? Auch in unserem eigentlichen Leben, da, wo es um Liebe, Treue, Freundschaft, Verläßlichkeit und Güte und wo es darum geht, ob man den Äußerungen eines Mitmenschen denn trauen könne: überall da steht die Frage nach der Wirklichkeit, die Frage nach dem Sein also, vor uns. Und dahinter steht die letzte, die religiöse Frage. Ist Gott wirklich? kann man seinem Wort, seiner Offenbarung wirklich trauen? kann man sich auf die Verkündigung seiner Menschwerdung, kann man sich auf den Menschen Jesus selber, auf die Berechtigung seines Anspruchs verlassen?

Die Frage nach dem Sein ist *die* Frage der Philosophie; deshalb nennt Tillich die Metaphysik „Ontologie", das Wort vom Sein. Und in diesem einen Punkt, in der Frage nach dem Sein treffen sich die beiden scheinbar so divergenten Linien der Philosophie und der Theologie. Sie treffen sich im Unendlichen und Transzendenten, aber sie treffen sich. Vor diesem Schnittpunkt haben sie verschiedene Wege und gehorchen verschiedenen Denkgesetzen. Es gehört zur philosophischen und theologischen Redlichkeit, daß man hier nichts vorschnell durcheinanderbringe; aber es gehört zur selben Redlichkeit, daß man den gemeinsamen Zielpunkt nicht aus dem Blick verliere. Das müßte sich so auswirken, daß das Hin und Her zwischen den beiden geistigen Bereichen in Frage und Antwort lebendig bleibt. Der Theologe ist also nicht davon zu dispensieren, daß er auch philosophieren muß. Es ist dabei aber entscheidend wichtig, daß er das nicht uneingestanden tue — er philosophiert immer! —, sondern daß er im Dialog, daß er wirklich dialektisch bleibe. Frage und Antwort: die Methode dieses Dialogs nennt Tillich in seinem nun zum Teil auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Hauptwerk „Systematische Theologie" die „Methode der Korrelation". Der Begriff der Frage ist der Schlüsselbegriff hierzu: fragen kann ich nur nach etwas, was mir fern ist und was doch zugleich schon in Beziehung zu mir steht. Diese Methode gleicht einer unendlichen Reihe, denn sie ist nie zu Ende. Da wir Menschen endlich sind, das Sein aber als Grund alles Seienden unendlich sein muß, so kann die Frage des Endlichen nach dem Unendlichen nie aufhören. Also gibt es keine probaten Antworten im Sinn eines Ein-für-allemal, und demgemäß ist über das Paradox nie theoretisch hinauszukommen. Wäre dies möglich, so müßte es ja in theoretischer und also nicht-existentieller Weise zur Antwort auf die Fragen des Endlichen nach dem Unendlichen kommen, und damit müßte das Endliche endgültig des Unendlichen mächtig werden können: der Mensch wäre der Selbstvergottung durch einfaches Denken und Lernen fähig. Daß dieser „Fortschritt" unmöglich ist, dafür steht die legitime Ver-

kündigung der „Theologie der Krise". Fortschritt, wie ihn Tillich bejaht, meint das stete Hin und Her der Methode der Korrelation, meint das ontologische Fragen, das schon vorgängig von der theologischen Antwort mitbestimmt ist — es könnte ja ohne die vorgängige Beziehung überhaupt nicht fragen! —, meint also das existentielle Denken und Suchen und Antworten und Verkündigen im Kairos, im geschichtlichen Augenblick wahrer Gegenwart und Wirklichkeit. Das heißt dann konkret, daß die apologetische Theologie sich in ganzer Breite mit der weltlichen Kultur und ihren Problemen einzulassen und um sie zu bemühen hat. Es ist also nichts mit Elfenbeintürmen aller Art. Philosophie, Kunst, Medizin, Psychologie, Soziologie und Politik, vor allem auch die Naturwissenschaft: sie sind die legitime Domäne der „Methode der Korrelation". Niemals kann ein einzelner Theologe das alles bestreiten, auch Tillich übt weise Zurückhaltung und Selbstbeschränkung; so verzichtet er für seine Person auf den Dialog mit der Naturwissenschaft. Den hat in den letzten Jahrzehnten vorbildlich ein andrer geführt, dessen an dieser Stelle ausdrücklich gedacht sein soll: Karl Heim.

Paul Tillichs Denken und Lehren wird, wenn ich recht sehe, in künftiger Zeit mehr und mehr Geltung erlangen. Überwältigend ist, wenn man Werke von ihm liest, immer wieder die unerhörte Weite seiner Horizonte und zugleich die Tiefe seines Schürfens. Er ist einer der großen Geister, die den Ertrag ganzer Epochen in richtiger gegenseitiger Zuordnung zu fassen und zu erhellen vermögen. Für den Theologen ist die „Systematische Theologie" unentbehrlich. Es ist aber besonders schön, daß Tillich auch in einer überaus klaren Sprache — die Übersetzung ist zu loben — kleinere Schriften veröffentlicht, die den Nichtfachmann ohne weitere Schwierigkeiten in das Zentrum dieser gewaltigen Geisteswelt einführen. Es sei hier vor allem genannt das neue Buch „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein". Die Schrift gibt einen Einblick in das Ganze und in die Mitte dieser Gedankenwelt. Daß Tillich nicht nur lehrt sondern auch predigt, zeigt das Buch „Das neue Sein". Es trägt den Untertitel „Religiöse Reden", und manchem eingeschworenen Anhänger der frühen dialektischen Theologie wird dies ein Greuel sein. Das braucht es aber nicht, wenn man bedenkt, wie deutlich sich Tillich gegen einen liberalistischen Kulturprotestantismus alter und sattsam bekannter Art abgrenzt und was er unter dem verpönten Wort „religiös" versteht. Man muß diesem Denker ebenso wie auch den eigenen Leitsternen das Recht zu eigener Ausdrucksweise zubilligen, wenn er sie als berechtigt auszuweisen vermag. Und daß er das vermag, muß man zugeben. Die religiösen Reden sind nun aber mehr als nur erbauliche Abhandlungen, sie sind einerseits wirkliche Verkündigung, andrerseits eminent systematische Aufsätze, die in einer strengen Gliederung alle miteinander zusammenhängen. Und sie sind Zeugnisse eines vollmächtigen geistlichen Denkens und Sagens. Man spürt durch alle Glaubensaussagen hindurch die großartige intellektuelle Vorarbeit. So werden auch Sätze wieder glaubhaft, die man in der christlichen Verkündigung des technischen Zeitalters so oft nur in schalem Pathos oder aber nur zaghaft angedeutet vernehmen kann, wie der: „Seit diesem Augenblick (der Kreuzigung Jesu) ist das Weltall nicht mehr das, was es war. Die Natur hat einen neuen Sinn bekommen, die Geschichte ist verwandelt, und ihr und ich, wir sind nicht mehr — oder sollten nie mehr sein —, was wir zuvor waren."

Ich empfehle, *nach* der Lektüre dieser beiden Tillichschriften zu dem Buch von *Christoph Rhein* zu greifen „Paul Tillich — Philosoph und Theologe". Dieses Buch ist ein guter Wurf; in einer sehr exakten Darstellung gibt es einen trefflichen Überblick über Tillichs Schaffen und führt wirklich in seine zentralen Anliegen ein. Daß Rhein dabei um der Lesbarkeit willen auf eine vollzählige Stellenangabe verzichtet, ist sicher kein Nachteil. Hinter die häufigen Bezugnahmen auf J. P. Sartre könnte man hier und da ein Fragezeichen setzen. Aufs ganze gesehen darf man für diese Einführung sehr dankbar sein.

Ulrich Mann

Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. I, 1954, 352 S., engl. brosch. 19,80 DM, Ln. 22,50 DM (vgl. die Besprechung in Zw./DNF. 1955/11). — Bd. II, 1958, 196 S., Ln. 12,80 DM. — Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Übersetzt von Dr. Nina Baring. 1956, 80 S., engl. brosch. 4,20 DM. — Das Neue Sein. Religiöse Reden, zweite Folge. Übersetzt von Dr. Maria Rhine und Gertraut Stöber. 1957, 160 S., engl. brosch. 8,50 DM. — *Christoph Rhein*, Paul Tillich — Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken. 1957, 200 S., engl. brosch. 9,80 DM. — Sämtliche im Evangelischen Verlagswerk, Stuttgart.

Zwiesprache

Der Selbstdarstellung der reformierten Kirche in Deutschland in der vorigen Nummer folgt nun in der vorliegenden ein Aufsatz „Vom Selbstverständnis der Unionskirchen" von Oberkirchenrat Dr. Hans *Thimme;* ein Beitrag über die lutherische Kirche soll, wie schon in Heft 4 angekündigt, die Reihe dieser Selbstdarstellungen abschließen.

In der neuen schönen Sammlung der Gedichte des Grafen *August von Platen,* die Carl Fischer besorgt hat und aus der wir auf Seite 322 zwei Proben abdrucken, liegt das Schwergewicht nicht bei den Jugendgedichten, sondern bei den Versen, in denen Platens Kunst sich schwierigeren Formen zuwendete und nach Vollendung des Ausdrucks strebte. Auch wer die etwas emphatische Auffassung Platens, die Herbert Cysarz in seinem Nachwort äußert, nicht teilt, wird nicht verkennen, daß Platen zu den Großen unserer Dichtung gehört. Insofern er Leben in Form verwandelt und es vom Ästhetischen her heilen möchte, ist er ein Vorgänger so andersartiger Naturen wie Gottfried Benn und kann gerade in unserer Zeit wieder auf ein weitgehendes Interesse hoffen. Die neue Ausgabe wird dazu das Ihrige beitragen (Platen, Gedichte. Herausgegeben von Carl Fischer, mit einem Nachwort von Herbert Cysarz. Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1958, 379 S., 11,10 DM).

Die Lesefrucht auf Seite 292 stammt aus dem Buch „Wort und Wunder" von *Sigismund von Radecki,* das nun schon in vierter Auflage vorliegt (Jakob Hegner Verlag, Köln 1958, 136 S., 9,80 DM). Radecki ist Konvertit und setzt sich in den hier gesammelten Aufsätzen mit Problemen der katholischen Frömmigkeit auseinander (Messelesen, Konnersreuth etc.); aber über diese innerkatholische Problematik hinaus geht es ihm um etwas sehr Grundsätzliches, um das Wort nämlich, das er scharf gegen die Phrase abgrenzt und dessen Beziehung zur Körperlichkeit er untersucht und aufdeckt.

Das Pfingstfenster von Professor Georg *Meistermann* neben Seite 320 haben wir nach der Reproduktion im „Jahrbuch für christliche Kunst 1954" wiedergegeben, das als 54. Jahresgabe der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst im Verlag dieser Gesellschaft in München herausgekommen und dem Thema *„Bildwerk im Kirchenbau"* gewidmet ist. Außer grundsätzlichen Textbeiträgen von Professor Dr. Hugo Lang O.S.B. und Kardinal Dr. Julius Döpfner enthält es auf 96 Seiten 8 farbige und 120 schwarz-weiße Reproduktionen, beide zum Teil großformatig, mit einem sorgsamen Werkkommentar von Hans Dennhöfer, in dessen Hand auch die Redaktion lag. Er redigierte und kommentierte auch die 56. Jahresgabe der Gesellschaft, die soeben als Jahrbuch für christliche Kunst 1957/58 erschienen ist (96 S. mit 175 Abbildungen, darunter 1 farbige) und das künstlerisch gestaltete *„Kirchengerät"* behandelt — ein weitgespanntes Thema, das vom Bischofsring bis zum Altar und zur Orgel reicht. Beide Bände sind schöne und auch für den evangelischen Christen instruktive Zeugnisse für das Wirken der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst, die schon seit Jahrzehnten im Bereich des deutschen Katholizismus gegen den seinerzeit in beiden Konfessionen stark verbreiteten und bis heute noch nicht ganz überwundenen „religiösen Kitsch" ankämpft und der guten modernen kirchlichen Kunst den Weg zu bahnen sucht. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Dr. Wolfgang Fischer, Münster i. W., Moselstr. 10 / Martha Glaser, Friesenheim/Baden, Friedrichstr. 17 / Heinz Piontek, Dillingen/Donau, Unterfeldstr. 12 / Dr. Christoph Rhein, Stuttgart-Vaihingen, Sigmundtstr. 4 / Oberkirchenrat Dr. Hans Thimme, Bielefeld, Altstätter Kirchplatz 5 / Ernst Trip, Frankfurt-Eschersheim, Fuchshohl 42